Done

29/4/67

فلسفۂ اسلام

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

تاریخ فلسفۂ اسلام

تصنیف

ڈاکٹر ٹی۔ جے۔ ڈی بوائر

ترجمۂ

مولوی مرزا محمد ہادی صاحب بی۔ اے۔

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

سنہ ۱۳۴۷ھ م سنہ ۱۳۳۸ف م سنہ ۱۹۲۹ء

از دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب اوّل

افتتاح

قدیم زمانے سے صحرائے عرب خود مختار بدوی قبائل کا جولانگاہ رہا ہے اور اب بھی ہے کوسوں تک چٹیل میدان کے سوا کوئی گوناگوں یا دلچسپی کا سامان نہ تھا ان کے دلوں میں آزادی سمائی ہوئی تھی طبیعت بحال اور تندرست تھی جہاں تک نگاہ جاتی تھی یکساں عالم دکھائی دیتا تھا وہ اسی عالم پر نظر کرنے کے عادی ہو گئے تھے۔ ان کی زیادہ سے زیادہ تفریح حملہ آوری قتل اور غارتگری تھی۔ قبیلوں کی روایتیں ان کا عقلی سرمایہ تھا نہ ان کو چل چل کے محنت کرنا آتا تھا نہ شایستہ جلسے تھے وہ ایسی محنت اور اس قسم کی سیر و تفریح سے آگاہ ہی نہ تھے۔ صحرا کے کنارے ساحل کے قریب باقاعدہ جماعتیں پائی جاتی تھیں جو بدّوؤں کی لوٹ مار سے محفوظ نہ تھیں ان جماعتوں نے اعلیٰ درجے کی شایستگی اور تہذیب حاصل کر لی تھی۔ یہ حال جنوب عرب میں تھا جہاں ملکۂ سبا کی قدیم سلطنت کے آثار مسیحی عہد تک پہونچ گئے تھے اس جنوبی قطعۂ ملک پر حبشیوں یا اہل فارس کی سیادت مانی جاتی تھی۔ مغرب میں مکہ اور مدینہ (یثرب) واقع تھے۔ یہ دونوں مقام کاروانوں کی قدیم گذرگاہ سے متصل تھے۔ خصوصاً مکہ جس کا بازار قدیم معبد کی برکت سے محفوظ تھا قافلوں کی آمد و رفت ہمیشہ جاری رہتی تھی اور مکہ تجارت کا مرکز تھا۔ شمال میں دو چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قایم ہو گئی تھیں جو ملوک عرب کے قبضے میں تھیں ایک تو فارس کے قریب یعنے لخم کے قبیلہ کی حکومت حیرا میں اور دوسری[1] بانژتم قبیلۂ غسان کی حکومت شام میں۔ بول چال اور شاعری میں قوم عرب کی وحدت کسی حد تک قائم ہو چکی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عہد سے بھی پیشتر۔ شاعر

---

[1] عیسائی مصنفوں کا قاعدہ ہے کہ جملہ فضائل کو اپنے ہم مذہب اشخاص یا اقوام کی طرف منسوب اور دوسرے مذہب والوں کو

لکھے پڑھے اشخاص تھے اپنی قوم کے تناسب سے ان کے مقولے سروش غیبی کی آواز سمجھے جاتے تھے پہلے توان مقولوں سے چند قبیلے مستفید ہوتے تھے پھر انکا دائرۂ اثر وسیع ہوکر ان قبائل سے نکل کے دور تک پہونچ جاتا تھا ؎

۲- آنحضرت اور ان کے خلفا حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ (۶۲۲-۶۶۱) کے اثر سے ریگستان کے آزاد فرزند اور نیز ان سے زیادہ شایستہ قبائل جو ساحل کے قریب آباد تھے متاثر ہوئے یہ سب عرب کے باشندے نہایت سرگرمی کے ساتھ باہمی جدوجہد کے لئے مثل تن واحد کے آمادہ ہوگئے اسی یک دلی اور اجتماعی کوشش سے اسلام کی عظمت قائم ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت بہت وسیع تھی جس کے بندوں کی نظر میں دنیا کی وسعت گویا کچھ بھی نہ تھی۔ بہت ہی قلیل مدت میں کل ملک فارس فتح ہوگئی اور مشرقی رومی سلطنت کے بہت ہی آباد اور زرخیز صوبے شام اور مصر مفتوح ہوگئے۔

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ۔ ان کا خوشہ چین یا مقلد قرار دینے جوڑ یا بے جوڑ مثلاً اس کتاب کا موضوع فلسفۂ اسلام ہے۔ ظاہر ہے کہ فلسفۂ اسلام کی بناء علم کلام سے ہے مسلمان مصنفوں نے جو کچھ کارہائے نمایاں کئے ہیں وہ سب حمایت اسلام کیلئے کئے ہیں۔ ابتدا میں افلاطون اور ارسطاطالیس کے تصانیف اور انکی شرحیں عربی میں موجود تھیں ان کے مطالعہ سے بعض اوہام اور شکوک اصول مذہب کے متعلق پیدا ہونے لگے تھے حکمائے اسلام اسکی بیخ کنی کی جانب متوجہ ہوئے انھوں نے چاہا کہ اس مادۂ فاسدہ کا کماحقہ استیصال کردیا جائے چنانچہ انھوں نے ایسے مسائل کو علیحدہ کیا جن کا ثبوت عقلی درکار تھا مثلاً ثبوت ذات باری جل شانہ یا توحید اور صفات ثبوتیہ و سلبیہ ان مسائل کو حکمائے اسلام نے بلا رد و رعایت خالص عقلی دلیلوں سے ثابت کیا اور اس طرح ثابت کیا کہ کسی معارض اور مکابر کو مجال سخن باقی نہ رہی۔ اسکے بعد نبوت مطلقہ اور پھر نبوت جناب ختمی مآب صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کو عقلی ادلہ سے ثابت کیا اسی ضمن میں قرآن مجید کا معجزہ ہونا بھی پایۂ اثبات کو پہونچا۔ جب یہ مقدمات ثابت ہوچکے تو دوسرے مسائل کی جانب توجہ کی ان میں سے اکثر کو دلائل قطعیہ سے اس طرح ثابت کیا کہ رسالت ثابت اور رسول کی عصمت بھی ثابت ہے۔ پس رسول کا صادق القول ہونا بھی بداہتہً ثابت ہے پس جس مسئلہ کی بنا مخبر صادق کے قول پر ہو وہ بھی البتہ ثابت ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ علم کلام کی بنا عقل اور سنت دونوں پر ہے اور بیان متذکرۂ بالا سے واضح ہوگیا کہ علم کلام کی تدوین میں کسی غیر مسلم کو ذرا بھی دخل نہیں ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔

لخم اور بازنطیم کو فلسفۂ اسلام سے کیا تعلق ہے مصنف نے اپنے زعم ناقص میں صرف رعب ڈالنے کیلئے دو مشہور عیسائی قبیلوں کا ذکر ابتدائے کتاب میں کیا ہے تاکہ جو لوگ حقیقت حال سے ناواقف ہیں متاثر ہوں اور توہم ہو کہ فلسفۂ اسلام میں عیسائیوں کو بھی دخل ہے یا کم از کم انکی مدد سے فلسفۂ اسلام کی تدوین ہوئی ہے۔ ۱۲

پہلے خلفاء رسولؐ کا مقام حکومت مدینہ تھا۔ اس کے بعد رسولؐ خدا کا شجاع داماد علیؓ اور انکے فرزند شام کے لائق حاکم معاویہ کے مقابلہ میں ناکام رہے۔ اسی زمانہ سے شیعیان علی کا ایک گروہ قائم ہوگیا جس نے متعدد انقلابات کے بعد جس میں کبھی مغلوب ہوئے کبھی غالب اور کہیں کہیں حکومتیں قائم کرلیں یہاں تک کہ فارس کی سلطنت بمقابلہ اہل سنت[1] کے قائم کرلی۔

اس نبرد آزمائی میں انھوں نے ہر قسم کے اسلحہ کو استعمال کیا حتیٰ کہ سائنس سے بھی اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں کام لیا۔ قدیم عہد کے کیسانی فرقے[2] کا ظہور ہوا یہ لوگ حضرت علیؓ اور انکے ورثا سے مافوق الانسانی اسرار حکمت کو منسوب کرتے ہیں اسی حکمت کے ذریعہ سے باطنی مفہوم کلام الٰہی کا واضح ہوا۔ اس تفسیر کا یہ منشاء تھا کہ ان اسرار کے علماء کی علی الاطلاق حکومت مانی جائے حتیٰ کہ ان کے احکام ظاہر قرآن سے زیادہ واجب العمل سمجھے جائیں (دیکھو سوم ۴ف)

۴۔ معاویہ کی کامیابی کے بعد جنھوں نے دمشق کو اسلام کا دار السلطنت قرار دیا تھا۔ مدینہ محض ایک روحانی مقام رہ گیا یہاں صرف فقہ اور حدیث کا چرچا رہا اور اسکی بحث ہوتی رہی (مصنف کتاب کی رائے میں) فقہ[3] کی ترقی میں مسیحی اور یہودی اثر شامل تھا۔ دمشق میں بنو امیہ کی (۶۶۱۔۷۵۰) دنیاوی سلطنت قائم رہی اور بنو امیہؓ اسکے فرمانروا رہے۔ امیہؓ کی سلطنت کے عہد میں حکومت کی وسعت بحر ظلمات سے حدود ترکستان اور بحر الہند تک اور وہاں سے کوہ قاف اور قسطنطنیہ کی دیواروں تک جا پہونچی تھی۔ غرض کہ اسلامی سلطنت کو پوری وسعت حاصل ہوچکی تھی۔

عرب ہر جگہ بشیر و اور رہنما تھے انھوں نے ایک فوجی سیادت حاصل کرلی تھی اور ایک عجیب و غریب مثال ان کے اثر کی یہ واقعہ ہے کہ مفتوحہ قوموں نے باوصف اپنی قدیم تہذیب اور بہتر تمدن کے اپنے فاتحوں کی زبان کو مان لیا تھا۔ عربی مذہبی زبان بھی تھی اور

---

[1] "فارس کی سلطنت بمقابل اہل سنت" جب فارس کی سلطنت اسلام کے تحت تصرف میں آئی اس زمانے میں یہ فرقہ بندی سنی و شیعہ جو آج کل ہے موجود ہی نہ تھی مختلف عقائد کے افراد کا ہونا مسلم ہے مگر سلطنت سلطنت اسلام تھی نہ سنی نہ شیعہ خلفائے بنی امیہ اور بنی عباس جو مذہب رکھتے تھے وہی سلطنت کا مذہب سمجھنا چاہیے۔

[2] کیسان غلام تھا حضرت ابو ہاشم ابن محمد ابن حنفیہ کا اپنے آقا یا آقازادے کی وفات کے بعد ایک فرقہ کا سرگروہ ہوگیا اور کلام اللہ کی تفسیر بالرائے اپنا اور اپنے فرقہ کا مسلک قرار دیا جو کہ اہل اسلام میں بالاتفاق اکثر ممنوع ہے۔ اسی طرح فرقۂ اسمٰعیلیہ جو ملاحدہ اسمٰعیلیہ کے نام سے مشہور ہیں انھوں نے بھی اصطلاحات شرعیہ مثل صلوٰۃ و صوم و زکوٰۃ وغیرہ کے باطنی معنے بیان کرکے اکثر لوگوں کو گمراہ کیا۔ ان فرق باطلہ کا اصل اصول تفسیر بالرائے ہے جسکا ذکر اجمالی ہوچکا ہے۔

[3] فقہ کی تدوین میں یہودی اور عیسائی اثر ایک دعویٰ بلا دلیل کہ کسی واقعۂ تاریخی سے ثابت نہیں ہے۔ مصنف خود

سلطنت کی زبان بھی بلکہ شاعری اور علمی تصانیف کے لئے بھی یہی زبان منتخب کرلی گئی تھی۔ لیکن باوجودیکہ ملکی اور فوجی اعلیٰ عہدوں کے لئے مسلمانوں ہی کو ترجیح دیجاتی تھی لیکن علوم وفنون پر عجم (غیر عرب) یا مولدین کا قبضہ تھا شام[1] میں مکتب کی تعلیم عیسائیوں سے لیجاتی تھی۔ عقلی ترقی کے مرکز بصرہ اور کوفہ میں قائم ہوگئے تھے جس میں عرب اور فارسی مسلمان عیسائی یہودی اور مجوسی سب ایک دوسرے کے دوش بدوش تھے۔ جن مقامات میں صنعت وحرفت کو ترقی تھی وہیں مسلمانوں کے دنیاوی علوم کی ابتدا کو تلاش کرنا چاہئے۔ اس ابتدا میں یونانی مسیحی اور فارسی اثر شریک تھا۔

۴۔ بنی امیہ کے بعد بنی عباس ملک کے وارث ہوئے (۷۵۰-۱۲۵۸) بنو عباس نے سلطنت کے حاصل کرنے کے لئے اہل فارس کی مراعات کو قرین مصلحت سمجھا اور مذہبی تمدنی تحریک سے کام لیا۔ اپنی سلطنت کی پہلی صدی میں (یعنے ۸۶۰ء تک) سلطنت کی عظمت وجبروت برقرار رہی بلکہ روبہ ترقی تھی یا کم از کم یہ کہ بجائے خود قائم رہی۔ ۷۶۲ء میں منصور نے جو اس خاندان کا دوسرا فرمانروا تھا بغداد کو تعمیر کر کے جدید دارالسلطنت مقرر کیا۔ یہ شہر دنیاوی شان وشوکت کے اعتبار سے دمشق پر سبقت لے گیا اور علمی اور عقلی چمک دمک میں بصرے اور کوفے سے بڑھ گیا اور کوئی شہر اسکے مدمقابل تھا تو وہ قسطنطنیہ تھا بڑے بڑے عالم اور شاعر شمال مشرقی صوبوں سے آآکے منصور (۷۵۴-۷۷۵) ہارون (۷۸۶-۸۰۹) اور مامون (۸۱۳-۸۳۳) اور دوسرے خلفا کے درباروں میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: اہل کتاب ہے اگر اسکو اہل کتاب کے ساتھ حسن ظن ہو تو کچھ عجب نہیں ہے۔ جو لوگ علم اصول فقہ اور علم فقہ سے واقف ہیں وہ مسلمانوں کے طرق استنباط سے باخبر ہیں ان کو معلوم ہے کہ مسائل فقہیہ کا ماخذ کتاب اور سنت ہے کتب فقہ میں ان آیات اور احادیث کا ذکر موجود ہے جن سے مسائل جزئیہ اخذ اور استنباط کئے گئے ہیں دیکھو کتاب بدایۃ المجتہد قاضی ابن رشد

[1] شام میں مکتب کی تعلیم عیسائیوں سے لیجاتی تھی عیسائی لڑکے اور لڑکیاں ان مکتبوں میں تعلیم پاتی ہوں تو عجب نہیں ہے۔ اگلے زمانے میں مسلمانوں کی تعلیم کا انحصار کلام اللہ کی تعلیم پر تھا بلکہ آج کل بھی مسلمان بچے کلام اللہ سے ابتدا کرتے ہیں کلام اللہ کی تعلیم یا حفظ کے بعد اور علوم پڑھائے جاتے ہیں مگر اگلے زمانے میں کلام اللہ کے بعد احادیث کا درس شروع ہو جاتا تھا۔ یہ خارج از مکتب تعلیم کا ذکر ہے۔ مکتب میں صرف کلام اللہ کی تعلیم اور اسکے ساتھ مشق کتابت پر تعلیم کا خاتمہ تھا۔ اس زمانے میں مثل اس زمانے کے تاریخ جغرافیہ حساب و الجبرا تعلیمی نصاب میں شامل نہ تھا نہ کوئی سررشتہ تعلیم تھا جہاں مثل اس زمانے کے مختلف علوم وفنون کی تعلیم ہوتی ہو۔ کلام اللہ اور مشق کتابت پر تعلیم کا خاتمہ تھا جو لوگ اعلیٰ درجہ کی تعلیم حاصل کرنا چاہتے وہ شیوخ حدیث کی خدمت میں حاضر ہو کے اجازت حاصل کرتے تھے یا مفسرین سے کلام الٰہی کے حقائق و دقائق میں بصیرت کو ترقی دیتے تھے۔ یہ قول مشہور کہ:-

علم دیں فقہ است تفسیر و حدیث ✤ ہرچہ خواند غیر ازیں گردد خبیث۔

جمع ہو گئے تھے۔ چند فرمانروا عباسی خاندان کے دنیاوی علوم کا شوق رکھتے تھے خواہ بذات خود علوم کے ذوق کی وجہ سے خواہ اپنے درباروں کی رونق بڑھانے کے لئے۔ گو ان میں سے اکثر اہل صناعت اور علم کی قدر شناسی میں کامیاب نہ ہوئے ہوں مگر صاحبان صنعت اور علوم کو ان کی ذات سے نفع عظیم پہونچا۔

ہارون کے عہد سے بغداد میں ایک کتب خانہ اور علمی مذاکرہ کی صحبت قائم ہو گئی تھی۔ منصور کے زمانہ سے ابتدا ہوئی اور مامون اور اسکے جانشینوں کے زمانہ میں علوم حکمیۂ یونان کے ترجمے عربی زبان میں ہوتے رہے۔ یہ کام بہت کچھ اہل شام کی کارگذاری کا ماحصل تھا۔ کتابوں کے متن اور انکی شرحیں تصنیف و تالیف ہوئیں۔

عین اسوقت جب کہ علمی مشاغل ترقی کی معراج پر پہونچ گئے تھے خاندان عباسیہ کے زوال کے آثار شروع ہو گئے۔ قدیم قبائل کے باہمی فسادات کو بنی امیہ کے زمانے میں کبھی سکون نہیں ہوا۔ اب اسکی جگہ پر بظاہر مستحکم ملکی سازش قائم ہو گئی تھی الہیات اور مابعدالطبیعات کی بحثوں کا شور و شغب زوروں پر تھا یہ ویسی ہی ہنگامہ آرائیاں تھیں جو رومیوں کی مشرقی سلطنت کی تباہی کے ساتھ ساتھ برپا رہیں۔ اس بحث و مباحثہ بلکہ مجادلہ کو روز افزوں ترقی تھی جن[1] سلطنتوں میں شخصی فرمانروائی ہو وہاں علم و فضل کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی۔ ہونہار قابلیت کے اشخاص اکثر عیش و عشرت میں پڑ کے تباہ ہو جاتے ہیں یا محض دکھانے کے لئے سوفسطائی حجتیں جاری رہتی ہیں سلطنت کے لئے دفاع کی غرض سے خلفا صحیح تندرست اور طاقتور اشخاص کو مختلف اقوام سے منتخب کر لیتے ہیں جن پر تہذیب اور شائستگی کا اثر حد سے زائد نہ پڑا ہو۔ پہلے ایرانیوں اور خراسانیوں سے جو مثل ایرانیوں کے تھے اور پھر ترکوں سے فوج کو قوت دی گئی۔

---

[1] عیسائی مصنفوں نے یہاں ایک عجیب دعویٰ کیا ہے کہ جن سلطنتوں میں شخصی فرماں روائی ہو وہاں علم و فضل کی چنداں ضرورت نہیں ہے!!

ایشیا بلکہ یورپ کے ممالک میں جہاں شائستگی کا مبارک قدم آچکا تھا وہاں ان وقتوں میں شخصی حکومت علی العموم موجود تھی تو کیا ان جملہ سلطنتوں میں علم و فضل غیر ضروری تھا۔ پھر تو ان ممالک میں علما و فضلا کا وجود ہی تقریباً غیر ممکن ہو جاتا نہ تصنیف و تالیف کا چرچا ہوتا۔ مگر واقعات اسکے خلاف ہیں انھیں ملکوں میں جہاں بڑی بڑی شخصی سلطنتیں قائم تھیں اور اسکے ساتھ ہی مشاہیر حکما اور علما بھی انھیں ملکوں میں پیدا ہوئے سلطنتوں نے انکا اعزاز و اکرام کیا اسطرح دن دونی ترقی ہوتی رہی زمانہ کبھی اہل علم و فضل سے خالی نہیں رہا۔

سلطنت کے زوال کے آثار روز بروز زیادہ ظاہر ہوتے جاتے تھے ترک سپاہ کی بغاوت روبہ ترقی تھی اور شہر کے بلوائی اور کاشتکار مزدوری پیشہ لوگ بر سرِ فساد تھے۔ شیعہ اور فرقۂ اسمٰعیلیہ کی سازشوں کے جال ہر چہار جانب پھیلے ہوئے تھے جو صوبے دار الخلافت سے دور تھے وہ خودسری کے خواہشمند تھے۔ یہ جملہ اسباب یا آثار زوال کے نمودار تھے خلیفہ کی حیثیت ایک مذہبی پیشوا کی رہ گئی تھی ترک محلات خلافت پر نواب ناظر یا کوتوالی کے منصب سے حکومت رکھتے تھے اور ہر چہار جانب سلطنت کے اطراف میں خود مختار ریاستیں بہ تدریج پیدا ہونے لگی تھیں یہاں تک کہ ایک کثیر تعداد چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی تمام ملک میں نمودار ہوگئی۔ سب سے زیادہ ذی اثر خاندان جو کم و بیش خود مختار تھے حسب ذیل ہیں۔ مغرب میں قطع نظر بنی امیہ کے جو ہسپانیہ میں فرمانروا تھے۔ (دیکھو چہارم) اغلبی شمالی افریقہ میں طولونی اور بنی فاطمہ مصر میں ہمدانی شام اور عراق میں۔ مشرق میں بنی طاہر اور سامانی جن کی حکومت پر رفتہ رفتہ ترک غالب ہوگئے۔ ان چھوٹی چھوٹی خاندانی ریاستوں میں شعرا اور علماء دسویں اور گیارھویں صدی تک فراہم ہوگئے تھے۔ ایک قلیل مدت کے لئے حلب پر ہمدانیوں کا اقتدار رہا تھا اور زیادہ مدت تک قاہرہ میں جس کو بنی فاطمہ کے سلاطین نے تعمیر کیا تھا ۹۶۹۔ قاہرہ بغداد سے بھی زیادہ تر علم و فضل کا مرکز تھا۔ ایک اور زمانہ آیا جو نسبتہً کچھ ایسا زیادہ نہ تھا محمود غزنوی کی سلطنت میں علم و حکمت کا نور چمکا یہ حکومت ترکی الاصل تھی۔ محمود ۹۹۹ء میں خراسان پر حاکم ہوگیا تھا۔

اسلامی یونیورسٹیوں کی بنیاد بھی انھیں چھوٹی ریاستوں میں پڑی تھی جس زمانے میں ترک برسرِ حکومت تھے پہلا دار العلم بغداد میں قائم ہوا ۱۰۶۵ء میں۔ اور اس تاریخ سے مشرق پر گویا سائنس کا اقتدار قائم ہوا۔ کتابوں کی نقل در نقل درس میں شامل تھی ہر معلم ٹھیک وہی پڑھاتا تھا جو اس نے اپنے استادوں سے پڑھا تھا اور کسی جدید[1] تالیف میں مشکل سے کوئی ایسا جدید جملہ مل سکتا تھا جو اگلی کتابوں میں نہ تھا۔ سائنس خطرے سے بچا لیا گیا تھا لیکن علمائے ماوراء النہر نے جب سنا کہ پہلے مدرسہ کی بنیاد پڑی تو انھوں نے جمع ہو کر گذشتہ علوم کے ماتم میں ایک مجلس

[1] مصنف کا دعویٰ محض بے بنیاد ہے کہ کسی جدید تالیف میں مشکل سے کوئی جملہ مل سکتا ہے جو اگلی کتابوں میں نہ ہو۔ تصنیفات اہل اسلام کا حصر غیر ممکن ہے۔ ہم یہ کیونکر تسلیم کریں کہ ان تصنیفات پر مصنف معترض کو عبور تھا اور پھر اگلی کتابوں کو بھی مصنف نے تمام و کمال دیکھا تھا اور ان کے مطالب نوک زبان پر تھے اور پھر اس نے قدیم و جدید کا

منفقود کی۔ گویا اُن کے نزدیک علم دنیا سے اُٹھ گیا تھا۔ روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا یہ گمان کسی حد تک صحیح تھا[1]۔

پھر تیرھویں صدی مسیحی میں اسلام کی مشرقی قلمرو پر مغلوں نے زور شور سے دھاوا کیا اونھوں نے جو کچھ ترکوں کی لوٹ مار سے بچا تھا اسکو صاف کردیا۔ پھر کوئی صورت علمی ترقی کی نہ پیدا ہوی۔ علم کا انکشاف صحیح ماخذ سے پھر نہ ہونا تھا نہ ہوا نہ کوئی جدید فن پیدا ہوا

حکمت مشرقی

۱۔ جب تک سامی نسل کے لوگ یونانیت سے آشنا نہ ہوے تھے ان کے ذہن نے حکمت کے طریق میں کچھ زیادہ ترقی نہ کی تھی پہیلیاں اور مثلیں اور دانشمندانہ کہاوتوں کے بنانے تک ان کی عقلوں کی حد تھی۔ اور انھوں نے احیاناً فطرت پر بھی نظر کی ہے خصوصاً انسان کی حیات اور اس کے انجام کے باب میں کچھ اقوال پائے جاتے ہیں ان کا فلسفہ انھیں اقوال پر مبنی تھا اور جہاں اونکی سمجھ نے کام نہ دیا وہاں خدا کی قدرت پر بھروسا کرلینا سہل تھا جس کی مشیت کا فہم ماورائے عقل ہے۔ اسی قسم کی حکمت کا فہم ہم کو عہد عتیق (بائبل سوائے انجیل) سے حاصل ہوا اسی طرح حکمت کا انکشاف اہل عرب میں ہوا جسکا پتا ملک سبا اور عربوں میں حکیم لقمان کے ذکر سے ملتا ہے جو کتاب مقدس کے قصوں سے ہے۔

اسی کے پہلو بہ پہلو ساحروں کے سحر کا مذکور ہے۔ سحر وہ علم تھا جس کی تصدیق اشیاء خارجیہ پر تصرف حاصل کرنے سے ہوتی تھی لیکن یہ علم (کہانت) بابل کے ملاؤں کے حلقوں تک

مطالعہ کیا اور ان کو مقابلہ کرکے یہ لکھ سکا کہ مشکل سے کوئی جملہ مل سکتا ہے جو اگلی کتابوں میں نہ ہو۔ حالانکہ بڑے بڑے علمائے یورپ مثل کرنل ہمبولٹ و سرولیم ہملٹن وغیرہ جنھوں نے کتب اہل اسلام من حیث کا اعتراف کیا ہے۔ شیخ بوعلی سینا کے باب میں کرنل ہمبولٹ صاحب کتاب کاذمس کا یہ اعتراف موجود ہے کہ شیخ نے ارسطاطالیس کا محض ترجمہ نہیں کیا بلکہ ارسطو کے متن کے برابر شیخ نے ایک جدید ہانہر مضامین جدید کی جاری کردی ہے مصنف معترض شدت عصبیت سے یہ بھی بھول گیا کہ بعض علوم مثل جبر و مقابلہ کے خود مسلمانوں کے ایجادات سے ہیں علم مناظر و مرایا میں الحسن جزری کی جدتوں کا خود علمائے جرمن نے اقرار کیا ہے۔ فروع منطق میں علم معانی خود مسلمانوں کا ایجاد ہے علوم شرعی میں علم اصول فقہ اور اصول حدیث اہل اسلام سے مختص ہیں مصنف معترض نے ان علوم کو کہاں دیکھا۔ معترض کے سوء ظن کا منشا محض تعصب ہے۔

[1] Cf. Snouck Hurgronje, "Mekka," II, p. 228 sq

محدود تھا معلوم نہیں اسکی تاثیرات کا سرچشمہ کہاں سے لیا تھا اور اسکے حدود کیا تھے لیکن انسانوں نے علمی طریق سے عالم کی حقیقت کے سمجھنے کی کوشش میں ترقی کی تھی۔ عالم اجسام کی ابتری اور پریشانی سے انکی نظریں فلکیات کی ترتیب تک جانے لگیں۔ یہ لوگ مثل عبرانیوں کے نہ تھے جو حیرت کے دائرہ سے کبھی نہ نکل سکے یا جنھوں نے اپنی آنے والی نسلوں کے رمز کو بے شمار ثوابت میں ملاحظہ کیا بلکہ یہ لوگ مثل یونانیوں کے تھے جنھوں نے کثیر اور کثرت کو عالم اجسام تحت القمر میں سمجھ لیا تھا جب کہ وہ ذات واحد کے حسن تالیف کو آسمانوں کی حرکت کے استقلال اور یکسانی میں ملاحظہ کر چکے تھے۔ ان کی حکمت میں صرف یہ نقص تھا کہ عمدہ مواد قصوں کہانیوں اور علم نجوم کے بیہودہ دعووں کے ساتھ خلط ہو گیا تھا۔ اور فی الواقع حکمت کا یہی حال یونانیوں میں بھی تھا۔ کلدانیوں کی حکمت سکندر اعظم کے عہد سے بابل اور شام میں پھیل گئی تھی یونانی تصورات کے ساتھ ملی ہوئی تھی اور پھر یونانی خیالات میں مسیحی مذہب کے تصورات بھی شامل ہو گئے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ یونانی اور مسیحی خیالات نے قدیم حکمت کو مٹا کے خود اسکی جگہ لے لی تھی۔ صرف شام کے شہر حران میں اسلامی عہد تک قدیم بت پرستوں کے عقائد برقرار تھے جن پر مسیحیت کا اثر نہ پڑا تھا (دیکھو ۱و۳ ف ۴)۔

۲۔ سامی روایات سے کہیں زیادہ اہمیت فارسی[1] اور ہندی علوم کے اثر کی ہے۔ جس سے اسلام متاثر ہوا تھا۔ یہاں اس مسئلہ پر بحث کی ضرورت نہیں ہے کہ آیا مشرقی حکمت ابتدا میں یونانیوں سے متاثر ہوئی یا یونانی حکمت خود مشرق سے مستفید ہوئی تھی۔ اسلام نے جو کچھ براہِ مستقیم فارسیوں اور ہندیوں سے اخذ کیا اسکا پتا قریب بہ صحت عربی کتابوں سے مل سکتا ہے اور ہم اپنا بیان اسی حد تک محدود رکھیں گے۔

فارس وہ ملک ہے جہاں ثنویت کا عمل تھا۔ غالباً ثنویت کے مذہبی خیالات کا اثر اسلام کی الٰہیات کے مباحثوں پر بہت کچھ پڑا خواہ بلا واسطہ خواہ بہ واسطہ مانی کے مذہب کے یا عیسائیوں کے اُن فرقوں کے مذہب سے ہو جن کو ناسٹک کہتے ہیں یعنے وہ فرقہ

---

[1] فارسی اور ہندی علوم سے اسلام کا متاثر ہونا یہ بھی عجیب و غریب دعویٰ ہے۔ چونکہ مصنف نے اسپر کوئی دلیل قائم نہیں کی لہذا ہم اسکے منع پر اکتفا کرتے ہیں بلکہ بطور سند ہم خود ہندی علوم ہیئت و نجوم میں ہم عربی اصطلاحات کا نشان دیتے ہیں مثلاً اکبال جو اقبال ہے منتہا جو کہ منتہا ہے سیر۔
خصوصاً علم ہیئت میں ہزارہا ستاروں کے نام عربی الاصل ہیں۔ اس علم کی کتابوں میں ملاحظہ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً الطائر واقع الفرد تعبان الطائر رزا الجو العذرا وغیرہ۔

جس نے مسیحی مذہب میں افلاطون اور فیثاغورس کے فلسفہ کو ملا دیا تھا۔ اور اس سے بھی کہیں بڑھکے دنیاوی حلقوں میں اس نظام سے جس کو زروانی کہتے ہیں۔ یہ مذہب ساسانی یزدگرد دوم کے عہد میں عموماً علی رؤس الاشہاد تسلیم کر لیا گیا تھا۔ یہ عہد (۴۳۸-۴۳۹ھ سے لیکر ۴۵۷ھ تک تھا) اس نظام میں ثنویت کے عقاید پر دہریت غالب ہوگئی تھی یعنے زمان جو ازلی اور ابدی ہے جسکو فارسی میں زروان اور عربی میں دہر کہتے تھے۔ یہ اصل جملہ اصول پر غالب تھی اور اسی کا دوسرا نام قدر تھا جو فلک افلاک کی حرکت اور دوسرے افلاک کی حرکت کا نتیجہ تھا۔ یہ اعتقاد جو فلاسفہ کو بہت پسند تھا اس نے کبھی اسلام کے پردے میں اور کبھی بذات خود اہل فارس کے ادبیات میں جگہ کر لی تھی اور عوام الناس کی رائے پر حاوی ہوگیا تھا اور یہ ہمارے زمانے تک باقی ہے علمائے الٰہیات نے اور فلاسفہ فرقۂ تصوریئین نے اس کو تسلیم نہیں کیا اور اسکو مادیت و دہریت وغیرہ کہہ کے ترک کر دیا۔

۳۔ ہند حقیقی حکمت کا ملک مانا گیا تھا۔ عرب کے مصنفوں میں یہ رائے پائی جاتی ہے کہ ہند حکمت کا جنم بھوم (مولد) ہے۔ امن و آسائش کے ساتھ تجارت کا کاروبار جاری تھا جن لوگوں کی ہند اور مغربی ملکوں کے درمیان سے اہل ایران کی آمد و رفت تھی یہی لوگ علوم کو ایک ملک سے دوسرے ملک میں لے گئے۔ پھر اسلامی فتوحات سے ہندی علوم دور دراز ملکوں میں پھیل گئے۔ ان میں سے اکثر کا ترجمہ منصور (۷۵۴-۷۷۵) اور ہارون (۷۸۶-۸۰۹) کے دور خلافت میں ہوا۔ کچھ اولاً فارسی (پہلوی) میں ترجمہ کئے گئے تھے اور اس زبان سے عربی میں نقل کئے گئے۔ اکثر سنسکرت ہی سے عربی میں ترجمہ کئے گئے اکثر اخلاقی اور سیاسی مضامین امثال کی صورت میں پہونچے اور کچھ قصے کہانیوں کے ذریعہ سے جیسے پن تنترہ (بیدپائے برہمن اور دابشلیم کیطرف جو قصص منسوب ہیں جن میں سے کلیلہ دمنہ بہت مشہور ہے ترجمہ) اس کتاب کو ابن المقفع نے منصور کے عہد میں پہلوی سے ترجمہ کیا تھا اور اس کے علاوہ اور قصص اور حکایات وغیرہ۔ خصوصیت کے ساتھ ابتدا میں ریاضیات اور علم احکام نجوم۔ (عملی طب اور علم طلسم کے ساتھ شریک ہوکے) مسلمانوں کے دنیوی علوم پر موثر ہوئے۔ بطلیموس کی کتاب مجسطی سے بھی پیشتر علم نجوم میں برہم گپت کی سدھانت کا ترجمہ منصور کے حکم سے ہوا اس کو فزاری[1] نے ترجمہ کیا تھا ہند کے علماء نے اس ترجمہ میں مدد دی تھی۔ ایک وسیع

[1] دفاتر ترجمہ میں علمائے سنسکرت بھی ملازم تھے اُن سے خود سنسکرت کی کتابوں کا ترجمہ کرایا جاتا تھا اگر اس سے مدد لینا ہوتا تو خیر ورنہ مطالب کتب سنسکرت بعینہ کتب اہل اسلام میں موجود تھے مثل اور حکما کے براہمۂ ہند کا بھی ذکر آتا ہے۔ اور ان کے مطالب کا انتقاد کیا جاتا اس سے مصنفین اسلام کی وسعت نظر کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

عالم گذشتہ اور آئندہ کے لئے پیش نظر ہو گیا ہندؤں کی قرنوں کا شمار لاکھوں اور کروڑوں میں تھا اس لئے سلمانوں کو حیرت میں ڈال دیا۔ عرب سوداگر جو ہندوستان میں چین میں تجارت کی غرض سے جاتے وہ دنیا کی خلقت چند ہزار سال قرار دیتے تھے یہ قلیل تعداد ان ملکوں میں نہایت مضحک خیال کی جاتی تھی۔

منطق اور مابعد الطبیعات کی بحثیں بھی مسلمانوں سے پوشیدہ نہ رہی تھیں مگر ان کا اثر کچھ ایسا زیادہ نہ تھا بہ مقابلہ ہندوؤں کی ریاضیات اور نجوم کے۔ ہندووں کی تحقیقات جو ان کی مذہبی کتابوں میں تھی اور جس کا تعین مذہبی اغراض سے ہوا تھا اس نے فارس کے تصوف اور اسلامی کشف و کرامات کے معلومات پر جو اثر کیا تھا وہ دوامی تھا ابتدا میں جو اثر پڑا تھا اسکے آثار ہمیشہ باقی رہے فلسفہ یونانی خیال تھا۔ اس زمانے کے اہل ہند کے طفلانہ مذاق کی حمایت میں زیادہ جگہ لینے کا ہم کو حق نہیں ہے۔ صرف مختصر بیان کافی ہے۔ اس عہد کے تارک الدنیا لوگوں میں گیان اور دھیان کی جو اشاعت ہوی تھی وہ محسوسات کو محض ایک دھوکا ٹھہراتا ہے محض نمود بے بود شاعرانہ مذاق میں یہ بہت دلچسپ ہے دنیا کی بے ثباتی اور انقلاب سے اسکا جوڑ ٹھیک بیٹھتا ہے۔ مشرقی ذہن نے جدید فیثا غورسی اور جدید افلاطونی حکمت سے اسکا سلسلہ پایا تھا۔ مگر اسکا اثر بھی بس اسی قدر ہوا جتنا کہ اصل ماخذ کا تھا مظاہر عالم کی توضیح میں اسکی کچھ اہمیت نہ تھی اور نہ اس نے حکمی روح پیدا کرنے کی کچھ معتد بہ شرکت کی تھی۔ ہندووں کی تخئیل نہیں بلکہ یونانی ذہن کی ضرورت تھی جو غور و فکر کو حقائق اشیاء کی دریافت میں لگا دے۔ اسکی عمدہ مثال ریاضیات سے ہم پہونچتی ہے۔ صاحبان تحقیق کے نزدیک عربی مجموعۂ ریاضیات سے سوائے علم حساب کے اور کوئی شعبہ ہندؤوں سے ماخوذ نہیں ہے۔ علم ہندسہ (جیومطریہ) اور جبرومقابلہ[1] یونانی فنون ہیں اہل ہند کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے بسیط ریاضیات کے فہم تک کسی ہندو کے ذہن نے رسائی نہیں کی عدد مجرو کا فہم ہی نہ تھا صرف معدودات تک رسائی ہوی تھی۔ اور ہندو فلسفہ میں علم کی بذات خود کوئی قدر و قیمت نہ تھی یہ ایک واسطہ کی حیثیت سے رہا اصل مقصد ہستی کی بدی سے نجات حاصل کرنا تھا تاکہ مبارک زندگی (اخروی حیات) حاصل کی جائے فلسفہ اسکے حصول کا ایک ذریعہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے فلسفہ میں ایسی یک رنگی ہے کہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے ایک ہی نقطہ

---

[1] سب جانتے ہیں کہ الجبر والمقابلہ اہل عرب کا ایجاد ہے مصنف نے اسکو بھی یونانیوں کی طرف منسوب کیا یہ غلطی ہے؟۔

پر پوری توجہ صرف کردی گئی ہے کل اشیا کی اصل یعنے وحدت۔ اس کے مقابل میں یونان کی حکمت ہے جس کے متعدد شعبے ہیں اور اس کا مقصد یہ ہے کہ فطرت اور ذہن کے افعال وخواص کے مفہوم پر مختلف جہات سے نظر کی جائے۔

مشرقی حکمت علم احکام نجوم اور علم کائنات نے اسلامی محقق کو ہر قسم کا مواد مہیا کردیا تھا لیکن صورت (یعنے وہ اصل جو صورت کو پیدا کرتی ہے) کا علم ان کو یونانیوں سے حاصل ہوا۔ ہر صورت میں جہاں محض تصفیح یا اتفاقی سلسلہ بندی نہیں اختیار کی گئی ہے بلکہ جہاں کثرت کو ایجابی اور منطقی مطمح نظر سے ترتیب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہم کو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ غالباً یہ یونانی اثر کی کارسازی ہے۔

۳۔ حکمت یونان

۱۔ ٹھیک اسی طرح جیسے تجارت کے معاملات میں درمیان ہند اور چین اور بازنتیم کے اہل فارس خصوصیت کے ساتھ کارگذار تھے اسی طرح اقصائے مغرب یعنے فرانس تک اہل صوریہ تہذیب کے پھیلانے والے تھے۔ یہ اہل صوریہ ہی تھے جو شراب اور ریشم وغیرہ کو مغرب میں لے گئے اور یہی صوریہ کے رہنے والے تھے جنھوں نے یونانی علوم کو اسکندریہ اور انطاکیہ سے حاصل کر کے جہات مشرق میں پھیلایا اور اڈیسہ اور نسیبس Nisibis Edessa، حران جندشاپور کے مدرسوں میں جاری کیا۔ صوریہ متعدد صدیوں تک دنیا کی دو عظیم طاقتوں یعنے سلطنت روما اور سلطنت فارس کے مابین حد فاصل تھا۔ صوریہ ہی میں ان دونوں بڑی سلطنتوں میں مڈبھیڑ ہوی خواہ بر سر صلح ہوں خواہ بر سر جنگ عیسائی اہل صوریہ نے ایسے وقتوں میں وہی کام کیا جو زمانہ مابعد میں یہودیوں کے حصے میں آیا۔

۲۔ مسلمان فاتحوں نے مسیحی کلیسا کو تین بڑی قسموں میں منقسم پایا۔ متعدد چھوٹے چھوٹے فرقوں کا یہاں مذکور نہیں ہے۔ موحد الفطرتی[1] کلیسا اور ان کے ساتھ ہی آرتھوڈکس

---

[1] مونوفیزائٹ Monphysite فرقہ عیسائیوں کا جو پانچویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا یہ لوگ جناب مسیح کی ناسوتیت اور لاہوتیت کا اتحاد تو مانتے تھے مگر یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ناسوتیت لاہوتیت میں مل کے بالکل فنا ہوگئی ۱۲ مترجم

یعنے خالص مذہب مسیحی جو سلطنت کا کلیسا تھا یہ دونوں بڑے کلیسا خاص صوریہ میں تھے اور نسطوری کلیسا فارس میں تھا۔ ان کلیساؤں کے عقائد کا فرق مسلمانوں کے تعلیمی فلسفہ کی تکمیل میں کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہے موحد الفطری عیسائیوں کی تعلیم یہ تھی کہ خدا اور انسان مسیح کی حقیقت میں متحد ہو گئے اور آرتھوڈکس اور ان سے زیادہ نسطوری عیسائیوں نے فطرت الٰہی اور فطرت انسانی کا مسیح کی ذات میں امتیاز رکھا تھا۔ فطرت سے مراد ہے سب سے بالاتر ازجی یا اصل عامل پس یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا الٰہی اور انسانی ارادہ اور فعل مسیح کی ذات میں بعینہ ایک ہی ہیں یا علٰحدہ علٰحدہ۔ موحد الفطری تحقیق اور مذہب کے اقتضا سے اپنے معبود یعنے مسیح میں وحدت کے قائل ہو گئے اور انسانی عنصر سے قطع نظر کی۔ نسطوری فرقے والوں نے لاہوتی عنصر کے مقابلہ میں انسانی خصوصیات پر اصرار کیا یعنے ارادہ اور فعل پر۔ یہ دوسری رائے کی اگر سیاسی اور علمی وجوہ سے حمایت کی جائے تو اس سے عالم اور حیات پر فلسفیانہ بحث ومباحثہ میں زیادہ آزادی ملتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ نسطوری فرقے نے یونانیوں کی حکمت کے جاری ہونے میں بہت کام کیا ہے۔

سریانی زبان مغربی اور مشرقی فارسی کلیسا میں بھی جاری تھی۔ مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ یونانی زبان بھی کلوسٹر Cloister کے مدارس میں پڑھائی جاتی تھی بسیین Basein اور قنسرین Kinnesrin کو مغربی یا موحد الفطری کلیسا میں تعلیم وتعلم کے مرکز کہنا چاہیئے ابتدا میں اڈیسہ کے مدرسہ کی بڑی شہرت تھی کیونکہ یہاں کی بول چال علمی زبان کے مرتبہ پر پہنچ گئی تھی۔ لیکن ۴۸۹ء میں یہ مدرسہ بند کر دیا گیا کیونکہ اس کے مدرسوں نے نسطوری عقیدہ اختیار کر لیا تھا۔ پھر یہ نصیبیں Nisibis میں دوبارہ کھولا گیا اور اس کو ملوک ساسان نے اپنی حمایت میں لے لیا بعض سیاسی وجوہ سے اس مدرسہ سے نسطوری عقاید اور یونانی علوم کی تمام فارس میں اشاعت ہو گئی۔

ان مدارس کی تعلیم خصوصیت کے ساتھ کتاب مقدس اور کلیسا کے انداز پر تھی اور اسکی ترتیب کلیسا کی ضرورت کے لحاظ سے کی گئی تھی۔ البتہ اطبا نے یا طب کے طلبا نے جو یہاں آتے تھے انھوں نے بھی شرکت کی۔ گوکہ یہ لوگ اکثر کلیسا سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن الٰہیات اور دنیوی علوم میں جو فرق ہونا چاہیئے وہ بدستور قائم رہا یہ سچ ہے کہ صوری رومن قانون کے موافق مدرس یعنے عالم فاضل پادری اور اطبا دونوں ایک ہی طرح

محصول سے بری تھے اور ان لوگوں کے ساتھ خاص خاص رعایتیں بھی تھیں۔ لیکن اسی واقعہ کی وجہ سے کہ یہ لوگ اطبائے روحانی سمجھے جاتے تھے درحالیکہ عام اطبا صرف بدن کا علاج کرتے تھے پہلے اشخاص کو دوسروں پر فوقیت دیجاتی تھی۔ علم طب ہمیشہ دنیوی علم سمجھا گیا نسیبس کے مدرسہ کے ضوابط میں ۵۹۰ء سے یہ ضابطہ داخل کیا گیا تھا کہ کتب آسمانی کا پڑھنا اس کمرے میں جائز نہ تھا جہاں دنیوی علوم وفنون کی کتابیں پڑھی جاتی تھیں۔

طبی حلقوں میں بقراط جالینوس اور ارسطاطالیس کی تصانیف کی بڑی قدر و منزلت کی جاتی تھی۔ مگر خانقاہوں میں فلسفہ تارک الدنیا درویشوں کے مراقبہ اور کشف وکرامت کا ماحصل سمجھا جاتا تھا اور اسکی ضرورت سب چیزوں پر مقدم مانی جاتی تھی۔

۴۔ حران جو عراق کا ایک شہر تھا اڈیسہ کے قریب اس کا خاص مرتبہ تھا۔ اس شہر میں خصوصاً جب کہ عرب کی فتوحات کے بعد جب دوبارہ آباد ہونے لگا قدیم سامی نسل کی بت پرستی ریاضیات اور علم ہیئت کی تعلیم کے پہلو بہ پہلو جاگزیں ہوی اور جدید فیثاغورسی اور جدید افلاطونی مباحثات کا ظہور ہوا۔ حرانی یا صابی (اس نام سے وہ لوگ نویں اور دسویں مسیحی صدیوں میں مشہور تھے) جو اپنی رمزی حکمت کا مبدا قدیم ہرمس طرسیما غسطس اغاتاذیمون یورانیس Hermes, Trismegistus, Agathadaemon, uranius لیتے ہیں متعدد جعلی کتبے (الواح) جو متاخرین یونان کی طرف منسوب تھے اور وہ ان کو اصلی جانتے تھے انھیں پر ان کا عمل تھا بعض ان میں سے تو انھیں کے زمانے کے جعلی نوشتے تھے۔ حرانیوں سے بعض نے ترجمہ اور تصنیف کا کام اختیار کیا اور اکثر ایرانی اور عربی علما کے ساتھ مباحثے مذاکرے میں بڑی سرگرمی کے ساتھ مصروف ہو گئے یہ اشتغال آٹھویں سے دسویں صدی (عیسوی) تک جاری رہے۔

۵۔ فارس جند شاپور میں ایک مدرسہ کا پتہ چلتا ہے جس کو خسرو انوشیرواں نے (۵۲۱ - ۵۷۹) قایم کیا تھا۔ اس کے مدرسین اکثر نسطوری عیسائی تھے۔ خسرو کا میلان دنیوی علوم کی جانب تھا اسکے نزدیک موحد الفطری اور نسطوری دونوں یکساں تھے جو مراعات ایک کے ساتھ تھی وہی دوسرے کے ساتھ۔ اس عہد میں اور ٹھیک اسی طرح عہد بعد خلفائے بغداد کے زمانے میں عیسائی صوریہ کے رہنے والے طبابت میں بہت عالی منزلت پر فائز تھے۔

اس کے بعد ۵۲۹ء میں سات حکیم جو جدید افلاطونی (اشراقی) فرقے کے تھے جو اثینہ (دارالحکما) سے نکالدئے گئے تھے انھوں نے خسرو کے دامن دولت میں پناہ لی۔ ان کے حالات خسرو کے دربار میں اسی قسم کے تھے جیسے فرانس کے آزاد خیال (ملاحدہ) اٹھارھویں صدی کے جو روس کی سلطنت میں چلے گئے تھے۔ بہرصورت ان کا مقصد یہ تھا کہ وطن کو پھر واپس جائیں۔ بادشاہ آزاد خیال اور عالی ہمت تھا وطن جانے کی اجازت مل گئی اور انکی خاطر سے بائزنیتم کے ساتھ ایک صلحنامہ ہوا جس میں یہ طے پایا تھا کہ ان لوگوں کو اپنے ملک میں مذہبی آزادی عطا کی جائے فارس میں ان کے چند روزہ قیام سے بھی کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑا۔

۶۔ صوریہ میں یونانی غیر مذہبی کتابوں کے ترجموں کا زمانہ چوتھی صدی سے آٹھویں صدی تک جاری رہا۔ چوتھی صدی میں ایک مجموعۂ امثال یا مختصر مقولوں کا ترجمہ کیا گیا پہلے مترجم کا نام جو ہم کو معلوم ہوا ہے پروبس Probus تھا یہ شخص انطاکیہ کا ایک پادری اور طبیب تھا۔ (پانچویں صدی کے پہلے نصف حصے میں؟) ممکن ہے کہ یہ شخص ارسطاطالیس کی منطق کا اور فرفوریوس کی ایساغوجی کا ایک شارح ہو۔ سرجیس راسین Sergions Rasain اس سے زیادہ مشہور ہوا جس نے ستر برس کی عمر یا اسی کے قریب غالباً قسطنطنیہ میں ۵۳۶ء کے قریب موجود تھا یہ عراق کا ایک عیسائی درویش اور طبیب تھا جس نے تمام علوم متداولہ خود اسکندریہ میں حاصل کئے تھے اور اس کے ترجموں میں نہ صرف اثولوجیا (الٰہیات) علم اخلاق اور تصوف داخل ہے بلکہ طبیعیات اور طب اور فلسفہ بھی۔ فتوحات اسلام کے بعد بھی اہل صوریہ کی عالمانہ کوششیں جاری رہیں۔ یعقوب (Jacob) ساکن اڈیسہ (Edessa) نے (۶۴۰ - ۷۰۸) الٰہیات میں یونانی تصانیف کا ترجمہ کیا اسکے علاوہ فلسفہ میں بھی اسکی کوشش جاری رہی اور ایک سوال کے جواب میں جو تعلیم و تعلم کے متعلق تھا اس نے صاف کہدیا کہ مسیحی علمائے مذہب کا مسلمان والدین کے لڑکوں کو اعلیٰ درجہ کی تعلیم دینا جائز ہے اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ مسلمانوں کو خود اس قسم کی تعلیم کی ضرورت محسوس ہوتی تھی۔

اہل صوریہ کے ترجمے خصوصاً سرجیس راسین (Sergius Rasain) کے کئے ہوئے عموماً صحیح تھے لیکن اصل عبارت کی مطابقت منطق اور طبیعیات میں بہ نسبت اخلاق اور مابعد الطبیعیات کے زیادہ پائی جاتی ہے پچھلے دونوں علموں کی کتابوں کا مطلب سمجھ میں نہیں آیا اسکے ترجموں میں خلط اور خبط واقع ہو گیا ہے۔ یا ایسی عبارتوں کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے۔

اور بہت کچھ بت پرستی سے مخصوص تھا اسکی جگہ مسیحی مواد کو بھر دیا مثلاً فطرس اور پولوس اور یوحنا کو سقراط افلاطون اور ارسطاطالیس کے مقام پر پیش کردیا گرم Destiny یا نبوں کی جگہ خدائے تعالیٰ کا نام لکھا گیا اور خیالات کائنات اور قدم اور عصیاں اور مثل اسکے اور مضامین کو مسیحی قالب میں ڈھال دیا۔ عرب زمانہ مابعد میں اس طریقہ میں سریانیوں سے بہت آگے بڑھ گئے انھیں ہر بات کو اپنی زبان اور علیت اور مذہب کے مناسب بنا لینے کا بڑا ملکہ تھا اسکی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو بت پرستی کے آثار سے سخت نفرت ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں ہر شے کو موقع کے مناسب بنا لینے کی زیادہ قابلیت تھی۔

۷۔ چند ریاضی طبیعی اور طبی تصانیف کے ماورا اہل صوریہ کو دو مضمونوں سے خاص دلچسپی تھی۔ اولاً اخلاقی مقولوں کی فراہمی اور انکی تدوین جو فلسفہ کی تاریخ کے مشابہ تھی۔ خصوصاً فیثاغورس اور افلاطون کی رمزی حکمت (جس کو اشراق کہتے ہیں) یہ حکمت عموماً جعلی کتبوں کی صورت میں پائی جاتی تھی جو فیثاغورس سقراط پلوٹارک Plutarch ڈیونیسیوس Dionysius وغیرہ کے ناموں سے منسوب تھی۔ خاص شوق افلاطون کے مسئلۂ نفس کا تھا جس پر جدید فیثاغورسی جدید افلاطونی اور مسیحی انداز سے بحث کی جاتی تھی۔ صوریہ کی خانقاہوں میں افلاطون ایک مسیحی درویش بنا دیا گیا تھا جس نے کسی صحرا کے ویرانے میں اپنی سکونت کے لئے ایک حجرہ (خم افلاطون) بنایا تھا جو آبادی سے بہت دور تھا اور تین برس تک بائبل کی ایک آیت پر ساکت و صامت ہو کے غور کرتا رہا اسطرح اسکو خدائے تعالیٰ کی تثلیثی وحدانیت کی معرفت حاصل ہوی۔ (نعوذ باللہ!)

دوسرا مضمون جس سے دلچسپی تھی وہ ارسطاطالیس کی منطق کی تعلیق تھی جو اہل صوریہ میں اور زیادہ مدت تک عربوں میں اسکا شوق رہا۔ ارسطاطالیس کو عموماً منطقی ہی جانتے تھے یہ علم ابتدا میں مغرب کے تدریسی عہد میں موجود تھا اب اس میں قاطیغوریاس (مقولات عشر) اور اریمنیاس (بحث الفاظ) اور اناطوطیقیہ اولی (قیاس اقترانی) کے اشکال کی بحث تک۔ ان کو منطق کی ضرورت تھی تاکہ یونان کے کلیسائی مدرسین کے کلام کو سمجھ سکیں کیونکہ صورتاً ان کے اقوال پر منطق کا اثر تھا مگر نہ منطق ہی کی تکمیل ہوئی اور نہ خالص صورت میں ان کو دستیاب ہوئی۔ اہل صوریہ کے سامنے جدید افلاطونی فرقے کے منطقی تالیفات تھے جیسا کہ پاولس پرسا Paulus Persa کی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ کتابیں سریانی زبان میں خسرو نوشیروان

کیلئے لکھی گئی تھیں اس کتاب میں علم کو اعتقاد پر مقدم کیا ہے اور فلسفہ کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ فلسفہ اس طریقے سے مراد ہے جس سے نفس کو اپنے باطنی جوہر کا شعور ہو اس جوہر سے فرشتہ کی طرح کل اشیاء کا مشاہدہ کرتا ہے۔

۸۔ عرب سریانیوں کے ممنون ہیں یہ امر منجملہ اور واقعات کے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ عرب کے علما سریانی کو قدیم یا حقیقی طبیعی زبان جانتے ہیں یہ سچ ہے کہ سریانیوں نے کوئی جدید تصنیف نہیں کی لیکن ان کے ترجموں سے عربی فارسی علوم بہت مستفید ہوے۔ یہ سریانی ہی تھے کوئی اور نہ تھا جو آٹھویں صدی سے لیکے دسویں صدی تک یونانی کتابوں کے عربی میں ترجمے کرتے رہے یہ ترجمے یا قدیم یونانی نسخوں سے لئے گئے تھے یا ایسی کتابوں سے جن کو انھوں نے درست کیا تھا۔ یا جدید تدوین یا تالیف تھی۔ بنی امیہ کے سلاطین سے خالد بن یزید (سنہ ۷۰۴ء وفات) جس کو کیمیا کا شوق تھا اسکا استاد ایک عیسائی درویش تھا۔ خالد نے کیمیائی کتابوں کے یونانی سے عربی میں ترجمے کے لئے ایک مدد مقرر کی تھی۔ مثلیں مقولے خطوط وصیت نامے خلاصہ یہ کہ کل ایسا مواد جس کی ضرورت فلسفہ کی تاریخ کے لئے ہوتی ہے یہ سب اسی ابتدائی زمانے میں فراہم کئے گئے اور انکا ترجمہ کیا گیا۔ لیکن منصور کے عہد تک یونانی سے علم طبیعیات طب اور منطق کے ترجمے عربی میں نہوئے تھے (بعض پرانے پہلوی ترجموں سے ہوے تھے) ابن المقفع جو فارسی ثنویت کے ماننے والوں میں تھا وہ اس کام میں سب کا پیشرو تھا اسکے بعد جو ترجمے ہوے ان میں اصطلاحات کا فرق تھا۔ ابن مقفع کے فلسفیانہ ترجموں سے ہمارے عہد تک کوئی نہیں پہونچا۔ آٹھویں صدی کا اور مواد بھی بالکل ضایع ہوگیا۔ سب سے قدیم نمونہ اس کام کا جو ہمارے قبضہ میں ہے وہ نویں صدی کا ہے مامون اور اس کے جانشینوں کے زمانے کا۔

نویں صدی کے مترجم اکثر طبیب تھے انھوں نے بطلیموس اور اقلیدس کے ترجموں کے بعد سب سے پہلے بقراط اور جالینوس کی تصانیف کا ترجمہ کیا لیکن ہم کو فلسفہ سے اس کے خاص معنی کے لحاظ سے غرض رکھنا چاہئے افلاطون کی کتاب طیماؤس (یہ کتاب افلاطون کی علم طبیعیات میں ہے) کا ترجمہ یوحنا یا یحیی بن بطریق نے کیا تھا (نویں صدی کے اوائل میں) اور ارسطاطالیس کی کتاب کائنات الجو (میٹورالوجی) کتاب الحیوانات خلاصہ کتاب علم نفس کا اور ایک رسالہ کا جو عالم کے بیان میں تھا عبدالمسیح ابن عبداللہ ناعم الحمصی (۸۳۵) سے منسوب

کتابوں کے ساتھ ہوا تھا۔ قسطہ بن لوقا بعلبکی (۸۳۵) نے حسب قول مشہور شرحیں اسکندر افرودسی اور جان فلوپونس کی کتاب کون وفساد پر اور پلے سیٹا فلاسوفورم (Place philosopho rum) جو پلوٹارک سے منسوب ہے کیا تھا۔ اور ان کے علاوہ اور کتابیں بھی اسی مترجم نے ترجمہ کی تھیں۔ سب سے زیادہ ترجمے کرنے والے ابوزید حنین ابن اسحاق (۸۰۹؟-۸۷۳) اسکا بیٹا اسحاق بن حنین (۹۱۰، ۹۱۱) اور اسکا عزیز قریب جیش ابن الحسن یہ دیکھے کہ ان سب نے مل کے ترجمہ کیا ہے اکثر ترجمے ایسے ہیں جو ان ہیں سے کبھی ایک کے ساتھ منسوب کئے جاتے ہیں کبھی دوسرے کے ساتھ اور اکثر مواد ایسا ہے جو ان کے شاگردوں اور ماتحتوں نے مہیا کیا ہے جو ان کی نظر سے نہیں گذرا۔ ان لوگوں نے اس زمانے کے تمام علوم متداولہ کا ترجمہ کیا ہے جو ترجمے موجود تھے انکی اصلاح کی اور جدید ترجمے اضافہ کئے۔ باپ نے کتب طب کو اور کتابوں پر ترجیح دی اور اکثر قدیم اطبا کی تصانیف کا ترجمہ بھی کیا۔ لڑکے نے فلسفیانہ مواد کے ترجمے کی طرف زیادہ توجہ کی۔

مترجموں کا کام دسویں صدی تک جاری رہا۔ ان میں سب سے ممتاز ابو بشر منی ابن یونس کنعانی (۹۴۰!) اور ابوذکریا یحییٰ ابن عدی المنطقی اور ابو علی عیسیٰ ابن اسحاق ابن زرعہ (۱۰۰۸!) اور سب کے بعد ابوالخیر الحسن ابن الخمار (ولادت ۹۴۲) جو شاگرد تھا یحییٰ ابن عدی کا اسکی تالیفات سے علاوہ ترجموں کے شروح وغیرہ ہیں منجملہ ایک رسالہ ہے جس میں مسیحیت کو فلسفہ سے تطبیق دی ہے۔

حنین ابن اسحاق کے زمانے میں مترجموں کی پوری توجہ ارسطاطالیس کی کتابوں کی طرف اور ایسی کتابوں کی طرف جو ارسطاطالیس سے منسوب ہیں اور انھیں کتابوں کی تلخیص اور انکی شرحوں کی جانب مبذول رہی۔

۹۔ ان مترجموں کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ اپنے زمانے کے کوئی بڑے فیلسوف تھے یہ لوگ کسی کتاب کو اٹھا لیتے تھے اور اس کا ترجمہ شروع کر دیتے تھے مگر اکثر کسی خلیفہ یا وزیر یا کسی اور محتشم شخص کے حکم سے ترجمہ کرتے تھے اپنے خاص مذاق کے علاوہ جو عموماً طب سے متعلق تھا ان کو حکمت سے خاص دلچسپی تھی۔ یعنے عمدہ حکایات مع نتیجہ اخلاق یا لطائف وظرائف یا اخبار بالغیب (فال شگون) وغیرہ سے تھی۔ ایسے کلمات جو اثنائے کلام میں آجاتے ہیں یا کسی خاص شخص کے ملفوظات سے انکی قدر کی جاتی تھی اور یہ لوگ ان کو جمع کیا کرتے تھے یا مضمون کی خوبی کے لحاظ سے یا عبارت کے حسن اور فصاحت وبلاغت کے اعتبار سے۔ یہ لوگ اپنے آباء واجداد کے مذہب یعنے عیسائیت پر قائم رہے۔ ابن جبرئیل کے متعلق جو روایت ہے اس سے ان کے خیالات کے طرز اور طلفاء کے

جود وسخا کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ جب منصور نے چاہا کہ وہ مذہب اسلام اختیار کرے تو اس نے یہ جواب دیا "میں اپنے باپ دادا کے مذہب پر مرنا چاہتا ہوں جہاں وہ ہیں وہاں میں بھی جانا چاہتا ہوں خواہ وہ مقام بہشت میں ہوں خواہ دوزخ میں" اس کو سن کے خلیفہ ہنسا اور بیش بہا انعام دیکے رخصت کردیا۔

ان مصنفوں کی اصلی تحریرات سے بہت قلیل جزء محفوظ رہا ہے۔ ایک مختصر رسالہ قسطا ابن لوقا کا ہے جس میں نفس اور روح کا امتیاز بیان کیا گیا ہے یہ ایک لاطینی ترجمہ کے ذریعہ سے محفوظ رہا اس رسالہ کے حوالے اکثر موجود ہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسالہ بہت متداول تھا۔ اس رسالہ میں لکھا ہے کہ روح ایک جوہر لطیف ہے اس کا مقام بائیں تجویف قلب کی ہے یہ روح بدن انسان کی حیات اور حس وحرکت کی موجب ہے۔ روح جس قدر لطیف اور صاف ہوگی اسی قدر انسان کے خیالات اور افعال عاقلانہ ہوں گے اس کے بارے میں صرف ایک ہی رائے ہے۔ لیکن نفس کے باب میں یقین اور کلی صحت کے ساتھ کوئی حکم لگانا مشکل ہے۔ بڑے بڑے حکما کے اقوال میں اسکے بارے میں اختلاف ہے ایک کا قول دوسرے کا نقیض ہوتا ہے بہر طور نفس غیر جسمانی ہے کیونکہ نفس مختلف صفات سے متصف ہوتا ہے اور صفات ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں اور ایک ہی وقت میں مختلف ماہیت کی صفات سے متصف ہوتا ہے۔ نفس مرکب نہیں ہے اور نہ متغیر ہوتا ہے اور روح کی طرح یہ بدن کے ساتھ فنا نہیں ہوجاتا۔ روح بطور ایک واسطہ کے درمیان نفس اور بدن کے کام کرتی ہے۔ اور اس طریقے سے روح حس وحرکت کا سبب ثانوی ہے۔

یہ بیان جو نفس کے بارے میں تحریر ہوا یہی اکثر مابعد کے مصنفین نے بھی لکھا ہے لیکن آہستہ آہستہ جس قدر ارسطاطالیسی فلسفہ افلاطونی آرا کو عقب کی جانب ہٹاتا رہا ایک اور جوڑ دو ضدوں کا سامنے آگیا۔ صرف الطبار روح یا اصل حیات کی اہمیت کو بیان کرتے رہے۔ فلاسفہ نے نفس اور روح یا عقل کے تقابل کو قائم کیا۔ نفس کو ان چیزوں میں داخل کردیا جو فنا ہونے والی ہیں اور دہریوں کے طور سے اس سے اسکا درجہ گھٹا کے بری خواہشوں کے درجہ میں ڈال دیا (جس کو نفس امارہ کہتے ہیں" مترجم) عقلی روح کو سب سے بلند تر مقام دیا گیا جو ہر غیر فانی کا مرتبہ نفس سے بالاتر ہے۔

اس مختصر بیان میں ہم تاریخ کا ذکر پہلے سے کرنے لگے تھے اب ہم پھر مترجمین کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

۱۰۔ سب سے عمدہ میراث یونانیوں کی جو ہم کو پہونچی وہ فنون اور شعر اور تاریخی بیان ہے یہاں تک کبھی اہل مشرق کی رسائی نہیں ہوی۔ وہ تو اس کے سمجھنے سے بھی قاصر رہے۔ معلوم ہوا کہ ان کو اہل یونان کے سوانح حیات کی اطلاع نہیں ہوی اور وہ اسکا لطف بھی نہ حاصل کر سکے۔ اُن کے مذاق میں تاریخ یونان اسکندر اعظم سے شروع ہوتی ہے۔ وہ بھی افسانہ کے فرانی کے حجاب میں پوشیدہ رہی۔ اگلے وقتوں کے سب سے بڑے بادشاہ (سکندر) کے نزدیک ارسطاطالیس کو جو قدر و منزلت حاصل تھی یقیناً یہی وجہ ہوی کہ ارسطاطالیس کا فلسفہ اہل اسلام کے درباروں میں زیادہ مقبول ہوا۔ عرب کے مورخوں نے یونان کے بادشاہوں کا ذکر کلیوپطرا تک کیا اس کے بعد رومیوں کے امپراطور آجاتے ہیں مثلاً تھیوسی ڈیڈس (Thucydides) کے نام تک وہ واقف نہیں ہیں۔ ہومر کے مضامین سے بھی وہ سوائے اس جملہ کے کہ بادشاہ ایک ہی ہونا چاہیے" وہ کچھ نہ پا سکے۔ یونان کے بڑے ڈراما نویسوں اور غزل[1] خوانوں کا کبھی خیال بھی نہیں آیا۔ صرف ریاضی طبیعیات اور قدیم اہل یونان کے فلسفہ نے اہل مشرق پر اپنا اثر ڈالا۔ مشرق کے لوگ فلسفۂ یونان کی تدریجی ترقی کو پلوٹارک سے لیکے فرموریوس وغیرہ تک اور ارسطاطالیس اور جالینوس کی تصانیف سے کچھ نہ کچھ سمجھ گئے تھے۔ اس معلومات میں بھی بہت کچھ قصہ کہانیوں کا سا مواد مل گیا تھا اور وہ اقوال جو قبل سقراط عہد کے حکمائے مشرق میں مشہور ہو گئے تھے اسکا حوالہ سوائے جعلی کتبوں کے اور کسی سے منسوب نہیں ہو سکتا جن کو اہل مشرق نے پڑھا تھا یا وہ رائیں حقائق اشیاء کے متعلق خود اہل مشرق میں پختہ ہو گئی تھیں ان کو وہ قدیم حکما کے اقوال سے مستند کرنا چاہتے تھے۔ لیکن پھر بھی ہر صورت میں چاہئے تھا کہ ہمارے خیالات کو چاہئے کہ کسی یونانی الاصل قول یا تحریر سے رجوع ہوں۔

۱۱۔ کہا جا سکتا ہے کہ صوریہ کے عربوں نے فلسفہ کے سلسلہ کو ٹھیک وہاں سے لیا تھا جہاں یونانی متاخرین نے چھوڑ دیا تھا۔ یعنے جدید افلاطونی فرقے کے توجیہات ارسطاطالیس کے متعلق۔ ارسطاطالیس کے فلسفہ کے ساتھ ساتھ افلاطون کے تصنیفات بھی پڑھائے اور سمجھائے جاتے تھے اور مدتوں صرانیوں کے چند اسلامی فرقوں میں افلاطونی یا فیثاغورسی مسائل کا درس بڑی سرگرمی سے جاری رہا۔ اسکے ساتھ بہت کچھ رواقیین کے مسائل اور جدید افلاطونی فلسفہ شامل

[1] لیرک پوئمیس ہماری زبان میں اسکے مثل غزل اور گانے کی ٹھمریاں وغیرہ ہیں ایسے اشعار جو گانے کے لئے موزوں کئے جاتے ہیں ۱۲

ہو گئے تھے۔ سقراط کے قابل افسوس انجام کی طرف خاص توجہ تھی کہا جاتا تھا کہ سقراط کا مذہب عقلی تھا۔ اثینیہ کے کفار نے اس کو شہید کیا۔ افلاطون کی تعلیمات نے نفس اور فطرت کے متعلق بڑا اثر کیا تھا پائی تھیہ (Pthian) مقولہ اپنے آپ کو پہچان، سقراطی حکمت کا لب لباب تھا اور اسکا ترجمہ جدید افلاطونی (اشراقی) مفہوم سے ہوا تھا۔ اہل اسلام اس (کے مثل) مقولہ حضرت علی (علیہ السلام) داماد رسول (صَلَّی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ) کے ساتھ یا خود جناب رَسُوۡلُ اللّٰہ صلعم سے منسوب ہے جس نے اپنی ذات کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا۔ اس جملہ سے اکثر عرفانی بحثوں کی تمہید کیجاتی تھی۔

طبی حلقوں اور دربار سرکار میں ارسطاطالیس کی بڑی توقیر تھی البتہ سب سے پہلے منطق میں اور بعض فصول علم طبیعیات میں۔ منطق کے بارے میں تو یہ خیال تھا کہ صرف یہی ایک ایجاد اصطاغیری حکیم کا ہے دوسرے علوم میں وہ قدما کے قدم بقدم تھا یعنے فیثاغورس انباذقلس انکساغورس سقراط اور افلاطون۔ لہذا عیسائی اور صابی مترجمین اور ان کے توابع کے حلقے میں نفسیاتی اخلاق سیاسیات اور مابعدالطبیعۃ کی تعلیمات میں بلا تردد قبل ارسطاطالیسی حکما سے اخذ مطالب کرتے تھے۔

جو کچھ انباذقلس فیثاغورس وغیرہما سے منسوب تھا۔ وہ درحقیقت اصلی نہ تھا۔ حکمائے قدیم کی حکمت کا ماخذ یا تو ہرمس سے لیتے تھے یا کسی اور مشرقی حکیم سے مثلاً انباذقلس شاگرد تھا داؤد بادشاہ کا اور پھر اس نے لقمان حکیم کے سامنے زانوی ادب تہ کیا۔ فیثاغورس حضرت سلیمان کے تلامذہ سے تھا وغیرہ وغیرہ۔ وہ تصانیف جو عربی میں سقراط سے منسوب ہیں وہ دراصل افلاطون کے مکالمے ہیں جن میں سقراط کا متکلم ہونا ظاہر کیا گیا ہے۔ اہل عرب نے جو اقوال افلاطون کے نقل کئے ہیں۔ جعلی کتابوں سے قطع نظر کرکے۔ اون کا سلسلہ کم وبیش وسیع ہے۔ وہ معذرت[1] سقراط کرائیٹوس[1] سوفسطائی[1] فیدرس[1] اور دیا قربطیہ[1] (ری پبلک) فیدون[1] طیماوس[1] اور نوامیس[1] سے ماخوذ ہیں اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ان کے پاس کامل ترجمے ان کتابوں کے موجود تھے۔

اس قدر یقینی ہے کہ ابتدا ہی سے صرف ارسطاطالیسی کی خالص حکومت نہ تھی اون کا خیال تھا کہ افلاطون نے آفرینش عالم وجوہریت نفوس اور لافانیت نفس (بقائے نفس) کی تعلیم دی تھی یہ تعلیم عقاید مذہبی کے خلاف نہ تھی۔ البتہ ارسطاطالیس جو قدم عالم کا قائل تھا

---

[1] یہ آٹھوں افلاطون کی کتابوں کے نام ہیں ان کے علاوہ اور بھی ہیں۔

اور اسکا علم نفس اخلاق جس میں روحانیت کم ہے ضرر رساں ہے۔ اہل اسلام کے علمائے الٰہیات نے نویں اور دسویں صدی میں ارسطاطالیس کی تردید کی ہے۔ لیکن یہ واقعات پھر بدل گئے تھے۔ ایسے حکماء رفتہ رفتہ پیدا ہو گئے جنھوں نے افلاطون کے مسئلۂ وحدت نفس عالم کو رد کر دیا انسانوں کے نفوس اس واحد نفس عالم کے فانی اجزا ہیں اور انھوں نے بقائے نفس کے لئے ارسطاطالیس پر اپنی امید کو قائم کیا جس نے جوہر شخصی سے بڑی عظمت کو منسوب کیا ہے۔

۱۲۔ ارسطاطالیس[۱] کے متعلق جو مفہوم زمانہ بعید میں قائم کیا گیا ہے وہ ان تحریرات سے خوب واضح ہوتا ہے جو خواہ مخواہ اسکی طرف منسوب کر دی گئی ہیں اس کی اصلی تصانیف کے ساتھ جدید افلاطونی تاویلات نہیں لگائی گئیں بلکہ رسالۃ العالم کو بلا تردد ارسطاطالیس کی تصنیف تسلیم کر لیا بلکہ اکثر زمانۂ مابعد کی یونانی تصنیفات کو جس میں فیثاغورسی افلاطونیت یا جدید افلاطونیت (اشراقیت) یا محض فلسفہ کا ایک معجون مرکب (جو منطقی تہذیب اور ترتیب سے معرا تھا) اس کے سر تھوپ دیا گیا تھا اور اسی کا درس دیا جاتا تھا۔

اس جگہ ہم مثال کے طور پر کتاب التفاح[۲] کو اختیار کرتے جس میں ارسطاطالیس ٹھیک وہی کام کرتا ہوا بیان کیا گیا ہے جو سقراط نے اس دن کیا تھا جب اس کو زہر پلایا گیا تھا جسکا بیان مفصل افلاطون کی کتاب فیدون میں ہے جب ارسطاطالیس کا خاتمہ قریب تھا تو اس کے چند شاگرد آئے اور انھوں نے حکیم موصوف کو نہایت خوش اور بشاش پایا ان لوگوں کو جرأت ہوئی اور انھوں نے اپنے بابرکات استاد سے درخواست کی کہ اس وقت جوہر نفس اور بقائے نفس کے باب میں کچھ ارشاد فرمائے۔ لہٰذا حکیم نے اس طرح گفتگو شروع کی :۔

جوہر نفس کی حقیقت علم ہے بلکہ فی الواقع فلسفہ جو کہ سب سے اعلیٰ درجہ کا علم ہے۔ حقیقت کا کامل علم ہے جس سے سعادت مراد ہے وہ ایسے شخص کو جس نے نفس کو اکتساب علوم میں مصروف رکھا ہے بعد مرنے کے حاصل ہوگی اور جس طرح علم کا انعام یہ ہے کہ اعلیٰ درجہ کا علم حاصل ہو اسی طرح بے علمی کی سزا یہ ہے کہ جہالت کے عمیق غار میں گرا دیا جائے پس درحقیقت بالآخر سوائے علم اور جہل کے آسمان یا زمین میں اور کچھ نہیں ہے اور وہ جزا یا سزا جو ان دونوں کے لئے

---

[۱] ہشام بن الحکم نے جو ہارون کے زمانے میں مجلس حکماء کا سکریٹری (قیّم) تھا، کتاب الرد علی ارسطوطالیس تحریر کی تھی ۱۲۔ فہرست طوسی۔

[۲] کتاب التفاح یعنی سیب کی کتاب۔ نام اسلئے اختیار کیا گیا ہے کہ مکالمۂ مذکور میں ظاہر کیا گیا ہے کہ ارسطاطالیس کے ہاتھ میں ایک سیب تھا جسکی خوشبو گفتگو کرتے وقت تھوڑی حرارت غریزی جو اسکے بدن میں باقی تھی قوت دیتی تھی اسکے ختم ہونے کے بعد سیب اس کے ہاتھ سے چھوٹ کے زمین پر گر پڑتا ہے اور اسطرح گویا اس حکیم کا خاتمہ ہوتا ہے۔

مقرر ہے۔

فضیلت بھی من حیث ماہیت سوائے علم کے اور کچھ نہیں ہے اور نہ رذیلت سوا جہل کے کچھ اور ہے تعلق فضیلت کا علم سے اور رذیلت کا جہل سے یہ اسی طرح کا تعلق ہے جو پانی کو برف سے ہے یعنے ایک ہی جوہر کی دوسری صورت۔

علم جو کہ نفس کا ربانی جوہر ہے اسی میں نفس کو حقیقی لذت حاصل ہوتی ہے نہ کہ اکل و شرب اور مناکحت سے۔ کیونکہ لذت حسی مثل ایک شعلہ کے ہے جس کی گرمی تھوڑی دیر باقی رہتی ہے۔ لیکن نفس عاقلہ۔ جس کو یہ شوق ہے کہ اس ظلمانی عالم سے نجات حاصل ہو۔ نور خالص ہے جس کی ضیاء دور تک پہونچتی ہے۔ لہذا حکیم کو موت کا کوئی خوف نہیں ہے بلکہ خوشی خوشی موت سے ملاقات کرتا ہے جب خدائے تعالیٰ اکی جانب سے اس کی طلبی ہوتی ہے وہ لذت جو اسکو اپنے محدود علم سے حاصل ہے وہ اس امر کی ضمانت ہے کہ موت کے بعد جب حجاب دور ہوگا تو اسکو غیر معلوم عالم کی حقیقت کے انکشاف سے بہجت عظیم حاصل ہوگی۔ اب بھی اس کو کسی حد تک اس عالم کا علم ہے کیونکہ غیر مبصر کی علم سے اس کو صحیح اندازہ محسوس کا ہوسکتا ہے جس پر اس کو فخر ہے جس شخص کو اپنی ذات کا علم اس حیات میں حاصل ہوجاتا ہے اسکو اسی علم کے ذریعہ سے یقین ہوسکتا ہے کہ وہ کل اشیاء کا فہم حاصل کرسکے گا علم سرمدی کے ذریعہ سے یعنے اپنے لافانی ہونے کا۔"

۱۳۔ دوسرے مرتبہ پر ارسطا طالیس کی کتاب اثولوجیا (الٰہیات) کا ذکر ہونا چاہیے اس کتاب میں افلاطون انسان کامل ماناگیا ہے جس کو کل حقائق کا علم حاصل ہے بذریعہ مکاشفہ کے اور اسکو کوئی حاجت ارسطاطالیسی کے منطقی استدلال کی نہیں ہے بے شک سب سے اعلیٰ حقیقت یعنے وجود مطلق کا علم تعقل سے نہیں ہوتا بلکہ محض وجد اور شہود سے میں اکثر اپنے نفس کے ساتھ خلوت کی ہے۔ ارسطاطالیس فلوطینس کہتا ہے کہ اس مضمون کے متعلق بدن سے جدا ہوکے میں نے ایک جوہر بحت کی حیثیت سے اپنے آپ میں حلول کیا۔ میں نے تمام اشیا خارجیہ سے جدا ہوکے باطن کی طرف رجوع کیا اس حالت میں میں خالصاً نفس عاقلہ ہوگیا میں اس حالت میں خود ہی علم تھا اور خود ہی معلوم۔ میں اپنی ذات خاص کے جمال اور جلال کو مشاہدہ کرکے عالم حیرت میں تھا جب مجھکو یہ معلوم ہوا کہ میں عالم ملکوت اعلیٰ سے ہوں مجھکو تکوینی حیات بھی بخشی گئی ہے اپنی ذات کے بارے میں اس کمال کے یقین سے میں عالم محسوسات کے اوپر اٹھالیا گیا تھا۔ نہیں بلکہ عالم ارواح

سے بھی بالاتر ہو گیا تھا یہاں تک کہ مرتبہ لاہوت تک پہونچ گیا میں نے ایسی روشنی دیکھی جو ایسی براق اور صاف تھی جس کا بیان کسی زبان سے نہیں ہو سکتا نہ اس کو کوئی کان سن سکتا ہے :-

خاص موضوع بحث اس اثولوجیا میں بھی نفس ہی ہے - اور کل حقیقی علم انسانی وہ علم ہے جس میں نفس یا ذات کا بیان ہے - اسکے جوہر کا علم بلا شک مقدم ہے اور اسکے بعد کے مرتبہ پر اس جوہر کے افعال کا علم ہے گو کہ یہ علم کامل نہو - اس علم کے اکتساب کا شرف بہت ہی کم اشخاص کو حاصل ہوتا ہے یہی اعلی درجہ کی حکمت ہے اس کا فہم کامل تصورات کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس علم کو حکیم ایک عمدہ صناع یا دانا مقنن کی طرح بطور استعارہ اور کنایہ کے مذہبی مناجاتوں) میں بیان کر دیتا ہے - اس کام کے پورا کرنے کے لئے حکیم ایک کامل کاہن کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے اس کا علم عوام الناس پر غالب آجاتا ہے یہ اسلئے کیا جاتا ہے کہ عوام الناس ظاہریت کی زنجیروں میں جکڑے ہوے ہیں اور طول آمال اور شہوات فانیہ میں مبتلا ہیں -

نفس کل عالم کے مرکز میں ہے اس کے مافوق ذات باری تعالی اور عقل ہے اس کے ماتحت ہیولی اور فطرت ہے - مرتبۂ لاہوت سے نزول بذریعۂ عقل کے عالم ہیولی میں اس کا موجود ہونا بدن (انسان) میں اور پھر صعود کرنا مافوق کی طرف یہ تین منزلیں ہیں جن میں نفس کی حیات اور عالم کائنات یہ سب ساتھ ساتھ چلتے ہیں - مادہ اور فطرت (طبیعت) ادراک حسی اور حضور اشیاء اس منزل میں بالکل مفقود ہو جاتے ہیں - کل اشیاء کا وجود عقل پر موقوف ہے - عقل سے ہر چیز ہے اور عقل میں ہر چیز واحد ہے نفس بھی عقل ہی ہے لیکن جب تک اس کا قیام بدن میں رہتا ہے اس وقت تک یہ عقل بالامل (بالامید) ہے یعنے عقل ہے شوق کی صورت میں - اس کو مافوق کا شوق ہے - نیک اور مبارک ستاروں کی طرح جو اپنی مراقبہ کی زندگی روشنی کے سرچشمے کی حیثیت سے گذارتے ہیں یہ ادراک اور کوشش سے بالاتر ہیں -

یہ مشرقی ارسطاطالیس ہے جس حیثیت سے اس کو اسلام[1] کے اگلے مشائیوں نے قبول کیا تھا

---

[1] پروکلس کی کتاب اصول الٰہیات کا خلاصہ بھی زمانۂ مابعد میں ارسطاطالیس کی تصنیفات سے مان لیا گیا تھا -

پروکلس چوتھی صدی عیسوی کا ایک یونانی حکیم تھا اس نے ایک کتاب مثل اقلیدس کے الٰہیات پر تحریر کی تھی جس کی (۱۱۱) شکلیں ہیں یہ کتاب اسطقسات الٰہیات کے نام سے مشہور ہے مگر کیا ہے ؟ م -

۱۴- ہم کو تعجب نہ کرنا چاہئے کہ اہل مشرق ارسطا طالیس کے خالص فلسفہ کے مفہوم کو نہ پہونچ سکے۔ ہمارے انتقادی آلات جو خالص کو غیر خالص سے جدا کر دیتے ہیں۔ ان کے پاس موجود نہ تھے۔ یہ ان کے لئے اور بھی مشکل تھا کہ وہ یونان کی تہذیب اور تمدن سے انس پیدا کر سکیں جیسی سہولت زمانۂ وسطی کے عیسائی علما کو حاصل تھی وہ ان کو حاصل نہ تھی۔ یہ لوگ عیسائی گویا عہد قدیم سے ملتے جلتے رہے۔ مشرق جدید میں افلاطونیت کی تلخیصات اور شروح پر اعتبار کرتے رہے ایک حصۂ علوم متداولہ کے نظام سے یعنی ارسطا طالیس کی کتاب سیاسیات غائب تھی اس کی افلاطون کی ری پبلک اور قوانین اس کے مقام پر ضرورتاً اختیار کر لئے گئے تھے۔ بہت ہی کم اشخاص تھے جو ان دونوں کے فرق کو سمجھ سکتے تھے۔

اس سلسلہ کے اختیار کرنے کی ایک وجہ اور بھی تھی اور وہ قابل ذکر ہے کہ جدید افلاطونی ماخذوں کی ترتیب کے زمانے میں مسلمان حکمائے یونان کی تصانیف کی ترتیب وار توضیح اور تشریح میں شریک ہو گئے تھے اور ان کو مجبوراً جدید افلاطونیوں کا سلسلہ اختیار کرنا پڑا۔ توابع ارسطا طالیس میں جو لوگ متقدم تھے وہ مباحثانہ اور دفاعی انداز کے اختیار کرنے پر مجبور ہوے تھے۔ مسلمانوں کی رائے کے مقابل یا اسکی موافقت میں وہ چاہتے تھے۔ کہ ایک مربوط اور مسلسل فلسفہ کو اختیار کر لیں جس میں واحد حقیقت پائی جائے۔ جو احترام آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ نے اپنے عہد میں یہودیوں اور عیسائیوں کی کتابوں کا کیا تھا ویسا ہی احترام زمانۂ مابعد میں علمائے اسلام نے یونانی حکماء کا کیا۔ مگر ان علما نے حکمائے سلف کے نمونوں سے زیادہ انس ظاہر کیا بہ نسبت اپنی جدت طبع کے ان کی نظروں میں حکمائے موصوف مستند تھے اور اسکی متابعت کو علما اپنا فرض سمجھتے تھے (مقصود یہ ہے کہ انتقادی طریقہ نہیں اختیار کیا۔ بلکہ محض اگلوں کی تقلید کو ضروری سمجھے) قدمائے اسلام تو اس قدر یونانی علوم کی فوقیت کے معتقد تھے کہ ان کو اس میں شک کی گنجایش ہی نہ ملی وہ ان کی تحقیق کو قطعی اور یقینی خیال کرتے تھے۔ ان کے نزدیک یونانی حکمت مرتبۂ کمال پر فائز تھی۔ کسی مشرقی کے ذہن میں یہ بات نہیں آئی کہ مزید تحقیق اور اضافہ کی ضرورت ہے وہ ایسے شخص کو جس کو کسی سے ارادت نہو شیطان کا مرید جانتے تھے۔ افلاطون اور ارسطا طالیس کے کلام کی تلقین اور توفیق کی ابتدا خود یونانی حکمائے کی تھی لہذا وہ بھی اس کوشش کو جائز جانتے تھے اور خصوصیت کے ساتھ علمائے اسلام نے ناگوار مسائل کو خاموشی سے بالائے طاق رکھدیا جو کچھ اسلام کی تعلیم کے خلاف تھا اس کو

ایسی عبارت سے ادا کیا جس سے قطعی اختلاف اگر ہو تو دور ہو جائے۔ مخالفین ارسطا طالیس یا عموماً فلسفہ کے مخالفوں نے تفنن طبع کے لئے عاقلانہ مقولے اور اصولی مسائل کو حکماء کے تصانیف سے انتخاب کر لیا تھا ان میں سے کچھ درحقیقت ان کے اقوال تھے اور کچھ ان کی طرف منسوب تھے۔ یہ اس لئے کیا تھا تاکہ ان کے علوم کے بیان کی راہ نکل آئے۔ جو لوگ محرم اسرار تھے انھوں نے ارسطاطالیس کے تعلیمات اور اسی طرح دوسرے فرقوں اور مسلکوں کو بلند مرتبہ دیا تھا جس کے لئے عوام الناس کے واقعی عقاید اور علمائے الٰہیات کا نظام علمی جس کا ثبوت کم وبیش ہو چکا تھا گویا تمہید تھی۔

۱۵۔ اسلامی فلسفہ ہمیشہ حکمت یونان کا انتخاب ہوا کرتا تھا جس کا ماخذ وہ کتابیں حکمائے یونان کی ہوتی تھیں جن کا اس وقت تک ترجمہ ہو چکا تھا۔ انکی تاریخ کا معیار قدیم تاریخ کی مماثلت تھی نہ کہ جدید تحقیقات کا نتیجہ۔ اس کو یہ امتیاز حاصل نہ تھا کہ جدید مسائل پیش کئے جائیں یا کوئی جدید کوشش قدیم مسائل کے حل کرنے کی ہو لہذا کوئی عمدہ ترقی خیالات کی نہیں کہی جا سکتی۔ تاہم تاریخی نظر سے اس کی نموداری بہت بڑھی ہوی ہے اس واسطے سے جو قدیم علوم کے عہد میں اور مسیحی تدریس کے زمانے میں ہے یونانی خیالات کے مشرق کے مخلوط تمدن میں شریک ہونے کا تتبع کرنا خاص تاریخی دلچسپی رکھتا ہے اسکی دل آویزی اسی کے لئے مخصوص ہے خصوصاً اگر کوئی شخص یونانیوں کے وجود کو تھوڑی دیر کے لئے دل سے بھلا دے۔ لیکن اس واقعہ کا تصور اس لئے اور بھی دلچسپ ہے کہ اس سے ایک عمدہ ذریعہ مختلف طرق تہذیب کے تقابل کا ملتا ہے۔ فلسفہ کا ظہور ایک عجیب امر ہے۔ یونان کی خاک سے اسکی نشو ونمو کی مناسبت اور خصوصیت خاص دلچسپی رکھتی ہے مہذب زندگی کے شروط اور احوال سے اس کا مستثنیٰ ہو کے اپنی بے مثالی کے آپ ہی نظیر ہونا ایک عجیب امر ہے۔ فلسفہ کی تاریخ اسلام میں بیش بہا چیز ہے کیونکہ اس سے ایک جدید موقعہ یونانی خیالات کے آثار کی آزمائش کا ہم کو بہم پہونچتا ہے۔ ایک جدید تحصیل ہے۔ اہل اسلام میں فلسفہ کو زیادہ وسعت اور آزادی حاصل ہے بہ نسبت اگلی مسیحی تعلیمات کے جو بالکلیہ تحکمی تھی۔ جب ہم اُن حالات سے واقف ہو جائیں جو اس کے امکان کے موجب ہوے تو ہم بذریعہ تمثیلی استدلال کے نتایج پر پہونچ جائیں گے اگرچہ کسی حد تک احتیاط کی ضرورت ہے اور کم از کم فی الحال ایک خاص حد تک۔ یعنے مقبولیت یونانی عربی علوم کی مسیحیوں کے حدوسطی ہیں اور اس سے ہم کو یہ ہدایت بھی کسی قدر ملے گی کہ فلسفہ کی ترقی کے عام شرائط کیا

ہیں :-

لفظ کے اصلی مفہوم کے اعتبار سے ہم فلسفۂ اسلام بہ مشکل کہ سکتے ہیں لیکن اسلام میں اکثر اشخاص ایسے تھے جو فلسفہ پر غور کرنے سے باز نہیں رہ سکتے تھے اور یونانی لباس میں بھی ان کے اپنے اعضاء و جوارح صاف نمایاں ہیں۔

کسی مدرسی فلسفہ کی بلندی پر بیٹھکر ایسے لوگوں کو نظر حقارت سے دیکھنا تو آسان ہے لیکن مناسب یہی ہے کہ ہم ان سے زیادہ گہری واقفیت پیدا کریں اور ان کو انھیں کے تاریخی ماحول میں دیکھیں اور سمجھیں۔ اس کو تو خاص تحقیق کے حوالہ کرنا چاہئے کہ ہر خیال کا اسکے اصلی ماخذ تک سراغ لگایا جائے۔ ان اوراق میں ہمارا مقصد اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اہل اسلام کے پاس جو سامان عمارت موجود تھا اس سے انھوں نے کیسی عمارت تیار کی تھی۔

باب دوم

فلسفہ اور علم عرب

(۱) علم صرف ونحو

دسویں صدی کے علمائے اسلام نے علوم کی تقسیم علوم عرب اور علوم قدیمہ یا غیر عربی علوم میں کی تھی۔ اول سے صرف ونحو واخلاق وتعلیم عقائد وتاریخ و علوم ادبیہ دوسری قسم سے فلسفہ طبیعیات و علم طب مراد ہے۔ یہ تقسیم اچھی ہے۔ دوسری قسم کے شعبوں میں وہی علوم ہیں جو خارجی اثر سے پیدا ہوئے تھے اور یہ ایسے علوم تھے جن کو عام قبولیت کبھی نصیب نہیں ہوئی۔ وہ علوم بھی جو خاص عربی کہے جاتے تھے وہ بھی خاص عرب کے وضع کئے ہوئے نہیں ہیں۔ ان علوم کی پیدائش یا تکمیل ایسے مقامات پر ہوئی جہاں اسلامی سلطنت میں عرب اور غیر عرب ایک جگہ جمع ہو گئے تھے۔ اور جہاں یہ ضرورت پیدا ہوئی کہ ایسے مضامین پر غور کیا جائے جن کو بنی نوع انسان سے خاص تعلق ہے۔ لسان عرب اور شعر قانون (فقہ) اور مذہب (عقائد اسلام) جہاں تک کہ ان میں اختلافات یا ان کا غیر کافی ہونا ظاہر ہوا جس اسلوب سے اسکا وقوع ہوا اس کا پتا لگانا آسان ہے کہ غیر عرب کے اثر کو معلوم کرلیں خصوصاً اہل فارس کا اثر اور فلسفۂ یونانی کی شرکت اپنی روز افزوں اہمیت کو خود ہی ظاہر کرتی رہی۔

۲۔ عرب کی زبان جس سے عرب خود بھی لطف اٹھاتے رہے ہیں۔ کیونکہ اس میں الفاظ کی کثرت ہے مختلف عمدہ صیغوں کی افراط۔ زبان کا بالذات ترقی کے قابل ہونا۔ یہ ایسی خصوصیتیں تھیں کہ زبان دنیا کی زبان پر مقدم ہونے کی قابلیت رکھتی تھی۔ اس کا مقابلہ لاطینی زبان کا ثقل ہے یا فارسی کا مبالغہ عربی میں مجرد معانی کے لئے چھوٹے چھوٹے اوزان موجود ہیں۔ یہ صفت علوم کے بیان کے لئے خصوصاً بہت ہی مفید ہے۔ اس میں باریک اور نازک مفاہیم کے ادا کرنے کی صلاحیت ہے چونکہ اس میں متقارب اور مترادف الفاظ کا پورا

ذخیرہ موجود ہے۔ اس وجہ سے ارسطاطالیس کے ضابطہ سے اختلاف کرنے ترغیب پائی جاتی ہے ضابطہ یہ ہے کہ علوم قطعیہ میں (Exact sciences) مترادف الفاظ کا استعمال ناجائز ہے ایسی زبان فصیح اور بلیغ اور اس کے ساتھ ہی مشکل بھی جیسی کہ عربی ہے اسکی خوب ہی جانچ ہوی جب کہ یہ اہل صوریہ اور اہل فارس کے محاورات میں داخل ہوگئی۔ اور ان سب سے بڑھ کے قرآن مجید کا مطالعہ اور تلاوت اور اسکی تفسیر اس کی وجہ سے عربی زبان پر کمال توجہ کی ضرورت ہوی۔ کفار کی یہ دلی خواہش ہوگی کہ قرآن شریف میں نحوی اغلاط دکھائے جائیں۔ اس مقصد سے نظائر اور شواہد قدیم اشعار سے جمع کئے گئے اور بدووں کی بول چال سے مثالیں تلاش کی گئیں۔ تاکہ قرآنی عبارت کی صحت ثابت کیجا سکے۔ ان مثالوں کے ساتھ نحوی صحت پر کلیۃً مزید توجہات تحریر ہوے۔ بالجملہ جو زبان بولی جاتی تھی اوسکو زبان کا معیار قرار دیا قرآن کی سند قایم رکھنے کے لئے اکثر استادانہ صناعی[1] کی ضرورت ہوی۔ اس کو سیدھے سادے مسلمان ایک معمولی کارروائی سمجھے اور اسکو کسی قدر رشک نظر سے دیکھا کئے۔ مسعودی نے بعض بصرہ کے نحویوں کا تذکرہ لکھا ہے کہ وہ تفریح کے لئے کسی باغ میں گئے تھے وہاں نصوص قرآنیہ کے وجوب پر کچھ بحث کرنے لگے اس لئے جو لوگ غرض چننے کے لئے آئے انھوں نے خوب مارا۔

عرب مثل اپنے اور علوم کے علم نحو کو جناب علی مرتضیٰ رضی سے منسوب کرتے ہیں اور ارسطاطالیسی تقسیم کلمات ثلثہ (اسم فعل حرف) کو بھی حضرت علی ہی سے نسبت دیتے ہیں۔ درحقیقت اس علم کی تحقیق کی ترقی بصرہ اور کوفہ میں ہوی تھی۔ قدیم زمانے میں جتنی تکمیل ہوی تھی اس کا پتا ہمیں لگ سکتا سیبویہ کی کتاب نحو (۷۹۶ +) میں کامل نظام موجود ہے۔ یہ بڑی ضخیم کتاب ہے جو ابن سینا کی کتاب قانون طب کے برابر پچھلے زمانے کے لوگوں سے متعدد علمائے تصنیف کیا ہے۔ جو بالاتفاق یہ کام کرتے تھے ہمکو بصرے اور کوفے کے نحویوں میں جو اختلافات تھے ہم کو انکا بھی حال اچھی طرح نہیں مل سکا۔ بصرہ کے نحوی مثل بغداد والوں کے آخر عہد میں نحوی امور کی تحقیق کے لئے قیاس (انالوجی یا تمثیل) پر زیادہ اعتماد کرتے ہوں گے۔ کوفہ والے محاورہ میں

[1] اس سے عیسائی مصنف کا یہ مقصد ہے کہ مَعَاذَ اللّٰہ قرآن محاورۂ عرب کے خلاف بھی تھا مَعَاذَ اللّٰہ تو اسکو علمائے اسلام نے صحیح ثابت کردیا ہے۔ ع

ایں خیال است و محال است و جنوں

جو صورتیں پیدا ہوئی تھیں اگرچہ خلاف قیاس ہوں جائز رکھتے تھے۔ اسی لئے بصرہ والے بمقابلہ کوفے والوں کے منطقیین کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کے اصطلاحات بھی مفصلاً کوفے والوں سے جدا تھے۔ اکثر نحویین جن کے دماغ خالص عرب کے نزدیک منطق نے مختل کر دئے تھے وہ زبان کی چھان بنان میں دور پہونچ گئے تھے۔ دوسری طرف کے اشخاص نے محض اپنے اوہام کو قاعدہ کے مرتبہ پر پہونچا دیا تھا۔

یہ محض اتفاقی نہ تھا کہ اہل بصرہ نے منطقی ماخذوں سے کام لیا۔ پہلے بصرے میں ہی عموماً فلسفی مسائل کی ابتدا ہوئی اور وہاں کے نحویوں میں اکثر شیعہ اور معتزلی پائے جاتے تھے جنھوں نے غیر ممالک کی حکمت کو اپنے اعتقادیات کی تعلیم میں دخل دیا۔

۴۔ علم نحو جس حد تک اس کا تعلق شواہد اور مترادف الفاظ وغیرہ کے فراہم کرنے سے تھا جب اسکی تدوین میں دوسرے مضامین کو دخل دیا گیا اسپر ارسطاطالیس کی منطق کا اثر پڑا۔ اسلامی عہد سے پیشتر ہی اہل سوریہ اور فارسیوں نے رسالہ پیری ارمینیاس (ارسطو کی منطق کا ایک جز جو کلمہ اور کلام کی بحث میں ہے) کو رواقیین اور اشراقیین کے حواشی اور تعلیقات کے ساتھ پڑھا تھا۔ ابن المقفع جو ابتدا میں خلیل نحوی (واضع عروض) کا دوست تھا اپنے زمانہ میں جو کچھ ہوا اسکو پہلوی سے نحو اور منطق کے متعلق ملا اسکو اہل عرب کے لئے سہل الوصول کر دیا تھا اسی کے مطابق جملوں کے مختلف اقسام شمار کئے گئے۔ جو ایک وقت میں پانچ تھے اور پھر آٹھ یا نو ہو گئے اور اسکے ساتھ ہی کلمہ کے اقسام ثلثہ اسم فعل حرف بھی۔ من بعد بعض علماء نے مثل جاحظ کے اشکال منطقیہ کو بھی بلاغت کے صنائع میں داخل کر دیا اور اس زمانے کے بعد صوت اور تصور پر بہت بحثیں ہوئیں۔ سوال یہ تھا کہ آیا زبان عام قرار داد سے وضع کی گئی ہے یا فطری ہے لیکن رفتہ رفتہ فلاسفہ کی رائے کو غلبہ ہوا یعنے زبان وضعی ہے۔

منطق کے بعد ریاضیات یعنے حکمت تعلیمی کی باری آتی ہے مثل نثر کے جو کسی عام کلام میں ہو اور نظم قوافی اور شعرا کے اشعار صرف بلا ترتیب نہیں جمع کئے جاتے تھے بلکہ انکی تدوین کا خاص اصول اور طریقہ تھا مثلاً باعتبار وزن کے نحو کے بعد عروض پیدا ہوئی خلیل (۱۹۱ھ) جو سیبویہ کا استاد تھا جس کی طرف نحو میں قیاس کا استعمال پہلے پہل منسوب ہوا اسی سے عروض کا وضع کرنا بھی منسوب ہے درحالیکہ زبان قومی قرار داد کا ایک جزو ہے جو شعر میں داخل ہے یہ مفہوم تمام قوموں میں فطری طور سے پیدا ہوا سب انسان اس میں شریک ہیں اوزان شعری بھی

اسی طور سے مشخص ہوئے۔ ثابت ابن قرہ (۸۳۶ - ۹۰۱) نے تقاسیم علوم میں یہ رائے اختیار کی ہے کہ وزن ایک ضروری چیز ہے اور اوزان کا ملاحظہ علوم طبیعی میں داخل ہے لہذا عروض ایک شعبہ فلسفہ کا ہے۔

۵۔ علم نحو چونکہ مخصوص تھا زبان عربی سے جس میں اس کی یہ خصوصیتیں باقی رہیں مگر اسپر بحث کرنے کا یہ محل نہیں ہے۔ بہر طور یہ نہایت شاندار ایجاد ہے ایسے اہل عرب کا جن کا مشاہدہ جید تھا اور جن کا تصفح کامل تھا۔ یہ ایجاد ایسا ہے کہ عرب اگر فخر کریں تو بے جا نہ ہوگا۔ دسویں صدی کا ایک مصنف جو فلسفۂ یونان کے مناقشہ میں معروف تھا کہتا ہے "کہ جو شخص اشعار عرب کی نزاکت خیال اور بلاغت معانی سے واقف ہے اسکو معلوم ہوگا کہ یہ کلام اس قسم کی کل چیزوں سے بالاتر ہے۔ جیسے اعداد اور خطوط اور نقاط جن کو یہ لوگ اپنے دعووں کے ثبوت میں پیش کرنے کے عادی ہیں۔ ایسے لوگ جو فضول خواب دیکھتے ہیں کہ وہ حقائق اور ماہیات اشیاء کے سمجھنے کے قابل ہیں۔ میں کوئی عمدہ فائدہ عدد اور خطوط اور نقاط کی سی چیزوں کا نہیں دیکھتا ممکن ہے کہ ان سے کوئی خفیف سا فائدہ پہونچ سکتا ہے اگر وہ ایمان کو نقصان پہونچاتے ہیں تو ہم کو چاہئے کہ ہم ایسی چیزوں سے خدا کی پناہ مانگیں" وہ لوگ جو فلسفیانہ بحثوں میں منہمک ہیں ان کو اپنی زبان کی باریکیوں سے کوئی حظ حاصل نہیں ہوسکتا۔ اکثر اوزان افعال جن کو بیرونی تصنیفات کے مترجمین نے ایجاد کیا تھا ان سے خالص نحوی نفرت کرتے تھے۔ خطاطی کا خوبصورت فن جس سے بہ نسبت تحریر کے زینت اور آرایش زیادہ مقصود تھی مثل اور عربی فنون اسکی ترقی اور تکمیل ہوی خوشنما شیوے ایجاد ہوے اور اس کو زبان کی علمی تحقیق سے زیادہ وسعت اور ترقی ہوی۔ کلام عرب کے انداز میں اب تک ہم نزاکت خیال کو اسکے موجدوں کے ملاحظہ کر سکتے ہیں اگرچہ عقل آرائی کی کمی عموماً تمام عربی علوم کی تکمیل میں پائی جاتی ہے۔

اخلاقی تعلیمات

۱۔ اہل ایمان مسلمان کا جس حد تک وہ رسم و رواج کے قیود سے مبرا تھا کلام خدا اور سنت رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ) اس کا دستور العمل تھا اسکے اطوار اور افعال پر بھی دونوں چیزیں حاوی تھیں۔ رسول مقبول (صلی اللہ علیہ وآلہ) کی وفات کے بعد جہاں کہیں قرآن سے کسی چیز کا پتا نہ لگتا وہاں سنت رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ) پر عمل کیا جاتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ مسلمانوں کے افعال اور ان کے فتوے وہی ہوتے جو

آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ) کے افعال اور فیصلے تھے حسب روایات اصحاب رسول (رضی اللہ عنہم) لیکن وہ ممالک فتح ہوئے جہاں قدیم تمدن اور تہذیب کا قبضہ تھا اسلام سے ایسی چیزوں کی درخواست ہوئی جو بالکل نئی تھیں۔ عرب کی سیدھی سادی زندگی میں جن کا ذکر نہ تھا وہاں ایسے رسوم وآداب پائے گئے مسلمانوں کے مقدس قانون میں اُن کے متعلق ہدایات یہ تھے۔ ان کے فیصلے کے لئے احادیث اور روایات اور تاویلات سے بھی کوئی بات نہ پیدا ہوئی۔ ہر روز نئے نئے قضیئے پیش ہونے لگے جن کے باب میں کوئی حکم نہ نکل سکتا تھا مگر ان کا کچھ نہ کچھ فیصلہ کرنا بھی ضرور تھا خواہ رسم ورواج سے خواہ فتوے دینے والے کے استحسان سے۔ قدیم رومیوں کے قانون کا سوریہ اور عراق کے اصولوں پر بہت کچھ اثر تھا۔

وہ مجتہد جو اپنی رائے سے فیصلے کرتے تھے قرآن اور سنت کے علاوہ ایک اور امر یعنے رائے اور قیاس سے کام لیا گیا یہ لوگ جو رائے وقیاس کو تشریع میں دخل دیتے تھے اہل الرائے کہلاتے تھے ان میں سے ایک ابوحنیفہؒ کوفی تھے (۷۶۷ +) یہ بانی ہیں حنفی فرقے کے ان کو کمال شہرت حاصل ہوئی۔ مگر مدینہ میں بھی قبل ظہور فرقۂ مالکیہ (۷۱۵ - ۷۹۵) ۔ اور فرقۂ مالکیہ میں بھی کسی حد تک رائے پر توجہ کی گئی۔ رفتہ رفتہ اگرچہ اختلافات ہوتے رہے کیونکہ رائے ایک بہانہ خود رائی کا تھا اس طریقے نے اپنا دخل کر لیا گو کہ ہر امر میں روایت حدیث یا سنت رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ) کے باب میں ہو اسکو مقدم رکھنا چاہئے اور اسی کی پیروی واجب ہے پس احادیث کی فراہمی جہاں کہیں سے مل سکی عمل میں آئی اور ان کی شرح کی گئی۔ اسی عہد میں اکثر حدیثیں موضوع بھی جاری ہوئیں۔ اور ایک نظام احادیث کی جانچ کا بنایا گیا۔ اس نظام میں خارجی شہادت پر اور مواد روایت مناسبت پر بہت زور دیا گیا۔ بہ نسبت مضمون حدیث اور واقعہ تاریخ کے صدق کے اسی کا نتیجہ تھا کہ اہل الرائے جو اکثر عراق (بابل) کے رہنے والے تھے اور اہل حدیث کا مقابلہ اور تنازع شروع ہوا اہل حدیث کا فرقہ مدینہ میں تھا۔ امام شافعی (۷۶۷ - ۸۲۰) جو کہ تیسرے فرقے کے مجتہد تھے جو اکثر سنت ہی پر چلتے تھے وہ بھی اہل حدیث کے حامیوں میں شمار کئے گئے بمقابلہ فرقۂ حنفی کے۔

منطق نے اس مباحثہ پر ایک جدید عنصر کو دخل دیا یعنے قیاس (فقہی) جسکو انالوجی۔ (تمثیل) کہتے ہیں۔ بے قاعدہ استعمال قیاس کا اگلے وقتوں میں بھی ہوتا رہا تھا۔ مگر قیاس کو ایک اصل قرار دینا اور اسکو فقہ کی ایک بنیاد یا ماخذ سمجھنا یہ فرع ہے علمی خوض وفکر کی۔ رائے اور قیاس کو بطور مرادف لفظوں کے استعمال کر سکتے ہیں لیکن دوسرے لفظ میں شخصی التفات اور عمل کی طرف کم اشارہ ملتا ہے بہ نسبت لفظ رائے کے جسقدر کوئی شخص نحوی اور منطقی تحقیق میں قیاس کے استعمال کا عادی

ہوجائیگا اسی قدر وہ اسکو اصول فقہ میں بھی داخل کرے گا خواہ ایک جزئی سے دوسری جزئی پر استدلال ہو یا اکثر نظائر سے مابقی نظائر پر ہو یہی انالوجی یا تمثیل ہے یا اس طریقہ سے کہ متعدد نظائر سے ایک علت کو اخذ کرے جو کل نظائر پر جاری ہو سکے پھر اس کلی جزئیات پر حکم کرے قیاس منطقی ہے[1]۔

قیاس کا استعمال پہلے پہل اور کثرت کے ساتھ حنفی فرقے میں ہوتا تھا پھر شافعی فرقے میں اسکا استعمال جاری ہوگیا مگر کم کم اور احتیاط کے ساتھ۔ اسی سلسلہ میں یہ سوال پیدا ہوا کہ آیا زبان میں کلی کے ادا کرنے کی صلاحیت ہے یا محض جزئی کی یہ مسئلہ اکثر مسائل فقہ میں مطلوب تھا۔

منطقی قیاس کو کوئی بہت بڑی شہرت نہیں حاصل ہوی۔ قرآن اور سنت کے بعد مسئلۂ فقہی کی تاریخی بنیاد پر زیادہ زور دیا جاتا تھا جس کو اجماع کہتے ہیں یعنے اتفاق کل مسلمانوں کا۔ یا مجمع علما (اہل حل وعقد) کا اجماع جن کا مسلمانوں پر اثر ہو۔ جن کو کاتھولیکی مسیحی کلیسا کے آبا یا معلمین سے مشابہت دیجا سکتی ہے۔ اجماع ایک حکمی یا تعلیمی مسئلہ تھا جسپر چند ہی لوگوں نے تنازع کیا ہوگا۔ یہ مسلمانوں کے فقہی نظام کے قائم کرنے کے لئے بطور ایک عمدہ آلے کے کام آیا۔ عقل قیاس کو ایک تابع یا ماتحت اصل قرار دیتی ہے یہ چوتھی اصل اخلاقی ہے[2] بعد قرآن اور سنت اور اجماع کے۔

مسلمانوں کا اخلاقی نظام (الفقہ) جس کے معنے علم کے ہیں اس میں مومن کی پوری زندگی کا بیان ہے جس کے لئے۔ ایمان خود اول فرائض سے ہے۔ مثل ہر نئی بات (بدعت) کے نظام فقہی کو بھی سخت مخالفت سے سامنا کرنا پڑا۔ حکم نے اب نظری مسائل کی صورت اختیار کر لی تھی اور اعتقادی اطاعت مجرد علمی تحقیق میں بدل گئی تھی اسپر سیدھے سادے مسلمانوں نے بھی اور ملکی مصلحت شناس لوگوں نے سخت انکار اور مخالفت ظاہر کی لیکن رفتہ رفتہ علمائے ملت یعنے علما (مشرق میں علما اور مغرب میں فقہا) اور فقہا کا یہ مرتبہ ہوا کہ وہ انبیا کے سچے وارث قرار پائے۔ فقہا کی تدوین اصول عقاید کی تدوین سے پہلے ہو چکی تھی اور اسی کا تقدم آج تک مانا جاتا ہے۔ تقریبًا ہر مسلمان کچھ نہ کچھ فقہ

---

[1] دونوں طریقوں کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ فقہا کی اصطلاح میں قیاس تمثیل کو کہتے ہیں جس میں ایک جزئی سے دوسری جزئی پر حکم لگاتے ہیں مگر منطقیئن کی اصطلاح میں۔ قیاس سولوجسموس کو کہتے ہیں جس میں دو قضیوں یعنے صغری کبری سے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ تمثیل انالوجی ہے ۱۲

[2] مصنف نے اپنی کتاب میں لفظ اخلاق کو فقہ کے مفہوم کے لئے اکثر استعمال کیا ہے اس سے بعض عبارتوں میں عجیب غلط وخبط واقع ہوگیا ہے ۱۲ مترجم۔

جاننا ہوتا ہے کیونکہ مذہبی تعلیم کا ایک جز سمجھا گیا ہے۔ مرشد ملت غزالیؒ کا قول ہے کہ فقہ مومنوں کی غذا ہے۔ درحالیکہ عقائد دوا ہے دوا کی حاجت مریض کو ہوتی ہے۔

ہم یہاں فقہ کے باریک فقہی اجتہادات میں پڑنا نہیں چاہتے۔ اصل مضمون ایک کامل عقلی دینداری ہے جس کی تکمیل کماحقہ اس ناقص عالم میں نہیں ہوسکتی۔ ہم اس کے اصول سے واقف ہیں اور اسلام میں جو اسکا مرتبہ ہے اس سے بھی آگاہ ہیں۔ ہم یہاں صرف اخلاقی افعال کی تقسیم کا ایک مختصر تذکرہ کئے دیتے ہیں جس کو اخلاقی معلمین نے قائم کیا ہے۔ اس تقسیم کے بموجب افعال کی یہ قسمیں ہیں :۔

۱۔ وہ افعال جس کا عمل میں لانا قطعی فرض اور واجب ہے اور اسکا انعام (آخرت میں) دیا جائیگا اور تارک کو سزا دی جائیگی۔

۲۔ وہ افعال جن کی شریعت نے سفارش کی ہے اور ان کا بھی انعام دیا جائیگا لیکن تارک کو عقاب نہ ہوگا :

۳۔ وہ افعال جو مباح ہیں لیکن شریعت کی نظر میں اون کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہے۔

۴۔ وہ افعال جن کو شریعت ناپسند کرتی ہے لیکن ان کو مستوجب عقاب نہیں ٹھہراتی۔

۵۔ وہ افعال جو شریعت سے ممنوع ہیں اور اگر ان کا ارتکاب ہو تو قطعی سزا دی جائے گی۔

۴۔ یونانی فلسفیانہ تحقیق نے اخلاق اسلام پر دو اثر کئے۔ اکثر فرق اسلام اور اہل تصوف نے خواہ وہ اہل سنت سے ہوں خواہ اہل بدعت سے ایک نظام طریقت کا پایا ہے۔ جو فیثا غورس اور افلاطون کے فلسفیانہ رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ فلاسفہ میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے جس کا ذکر آیندہ حسب موقع کیا جائے گا۔ لیکن اہل سنت کے حلقوں میں ارسطاطالیس کا یہ افادہ ”کہ فضیلت ٹھیک اوسط میں ہے“۔ بہت مقبول ہوا کیونکہ اس کے مثل قرآن میں بھی تھا اور چونکہ رجحان اسلام کا کاتھولیکی یعنے خالص دینداری کی جانب تھا۔ جس میں درمیان دو متقابل امروں کے مصالحت اچھی سمجھی جاتی ہے۔

اسلامی سلطنت میں زیادہ تر توجہ سیاسیات کی طرف تھی بہ نسبت اخلاق کے۔ اور سیاسی فرقوں کے جھگڑوں ہی سے اختلافات پیدا ہوے۔ امامت کے تنازعات یعنے اسلامی مذہبی حکومت کا حاکم اعلیٰ کون ہو یہ تنازع اسلام کی کل تاریخ پر غالب ہے لیکن جن مسائل پر بحث و مباحثہ ہوا کرتا ہے ان میں شخصی اور عملی اہمیت زیادہ ہے بہ نسبت عقلی اور نظری کے

لہذا تاریخ فلسفہ کو اسکی پوری بحث سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ بمشکل کوئی فلسفیانہ پہلو ان میں نکل سکتا ہے۔ اوائل کی صدیوں میں بھی ایک مستحکم ملکی قانون کا نظام کامل ہو چکا تھا اور حکومت کی جانب سے اسکی اشاعت بھی ہو چکی تھی مگر مثل عقلی نظام فرائض کے قوی فرمانرواؤں نے عملاً اسکی پروا نہیں کی۔ جو اسکو محض نظری سخن پروری سمجھا کئے۔ اور دوسری جانب ضعیف حکام اسکو جاری نہ کر سکے۔

اسی طرح ہمارے مقاصد کے لئے "مراۃ الملوک"[1] کی جانچ بھی مفید نہ ہوگی۔ ان کی تعداد کثیر تھی یہ فارس میں خصوصیت کے ساتھ بہت عزیز تھے جکے دانشمندانہ اخلاقی مقولوں اور اصولوں کی سیاسی ترتیب سے سلاطین کے وزرا اور ندما ہدایت پاتے تھے۔

اسلام کی فلسفیانہ کوششوں کا وزن عقلی اور نظری سمت میں بڑھا ہوا ہے۔ حقیقی کارروائیوں میں معاشرتی اور سیاسی زندگی کا پلہ بہت ہلکا ہے۔ مسلمانوں کی صنعت وحرفت بھی اگرچہ ان میں بہ نسبت ان کے علوم کے ایجادات بہت ہیں مگر ان کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ پیش پا افتادہ مواد کو کیونکر زندگی بخشیں بلکہ وہ محض زینت اور آرائش کی طرف مصروف رہے۔ ان کی شعر گوئی سے ڈراما نہیں پیدا ہوا اور ان کا فلسفہ عمل سے معرا ہے۔

۳ - نظام عقائد

۱ - قرآن نے مسلمانوں کو مذہب عطا کیا ہے مگر نظام مذہب نہیں دیا۔ احکام تو ہیں، مگر مسائل نہیں ہیں۔ قرآن میں جو امور منطق کے خلاف ہیں[2] جس کا باعث ہمارے نزدیک رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ) کی زندگی کے حالات کا اختلاف اور ان کے مزاج (معلی) کی گوناگونی ہے۔ ان جملہ امور کو ابتدا کے مومنین نے قبول کر لیا بغیر اس کے کہ اس میں چون وچرا کو دخل دیں۔ لیکن مفتوحہ ممالک میں انکو عیسائیوں کے کامل نظام تعلیمات سے اور مجوس اور ہنود کے عقلیات سے مقابلہ کرنا پڑا۔ ہم نے اکثر اس بات پر زور دیا ہے کہ مسلمان عیسائیوں کے بہت کچھ مرہون منت ہیں، اور نظم عقائد کی تدوین اور تہذیب عیسائیوں کے اثرات

---

[1] جو کتابیں سلاطین اور وزرا و امرا کے دستور العمل کے طور پر تحریر ہوئی تھیں مثل سیاست نامۂ نظام الملک یا دیگر کتب اخلاقیات وسیاسیات ۱۲ -

[2] معاذ اللہ یہ مصنف کے فہم کا دھوکا ہے کوئی امر قرآنی خلاف عقل نہیں ہے ۱۲ - م

سے ہوئی ہے۔ دمشق میں اسلامی تعلیم خالص مسیحی اور موحد الفطری فرقے کی تعلیمات سے بنائی گئی تھی۔ اور بصرہ اور بغداد میں شاید نسطورین اور ناستک[1] نظریات سے اسکی درستی عمل میں آئی تھی۔ اس تحریک کے قدیم العہد ادبیات ہم تک نہیں پہونچے۔ لیکن ہم اگر معتد بہ اثر عیسائیوں کے ساتھ میل جول کرنے اور باقاعدہ مکتبی تعلیم حاصل کرنے کی طرف منسوب کریں تو کوئی غلطی نہ ہوگی۔ مشرق میں کتابوں سے زیادہ مطالب نہیں لئے گئے جیسے آج بھی کتابوں کی طرف کم رجوع کرتے ہیں۔ بہت کچھ استاد کی زبان سے سنکے اخذ کیا جاتا ہے۔ اگلے زمانے کی تعلیم مسائل کی اہل اسلام یا اور عیسائیوں میں ایسی مشابہ ہے کہ اس سے انکار نہیں کیا جاتا کہ ان دونوں میں بلا واسطہ تعلق تھا پہلا مسئلہ جسپر علمائے اسلام میں بہت اختلاف اور تنازع تھا وہ ارادے کی آزادی کا مسئلہ (یعنے انسان فاعل مختار ہے یا نہیں ہے) ارادے کی آزادی کو تمام مشرقی عیسائی عموماً تسلیم کرتے تھے۔ کسی وقت میں اور کسی جگہ ارادے کے مسئلہ پر۔ اولاً حکمت مسیحی میں اور اس کے بعد علم الانسان میں اتنا بحث ومباحثہ نہیں ہوا جتنا اسلامی فتوحات کے عہد میں عیسائی مذہب کے مشرقی حلقوں میں تھا۔

علاوہ ان بحثوں کے جو کسی حد تک اولیات پر مبنی تھیں جستہ جستہ پتا چلتا ہے کہ جن مسلمانوں نے ارادے کی آزادی کو مان لیا تھا اور اسکی تعلیم دیتے تھے اُن کے استاد اکثر عیسائی مذہب رکھتے تھے۔

ایک تعداد خالص فلسفیانہ ارکان کی ناستک کے نظام فلسفہ سے اور پھر اس کے بعد مترجم کتابوں سے جن پر یونانی عیسائی اثرات تھے تعلق رکھتی ہے

۲۔ وہ بیان جو منطقی یا ڈائلکٹک (متکلمانہ) انداز پر ہو خواہ تقریری خواہ تحریری اس کو عرب (عموماً اور خصوصاً مذہبی تعلیم میں) کلام (لوگس) کہتے تھے اور جو لوگ ایسا طرز بیان اختیار کرتے تھے وہ متکلمین کہے جاتے تھے۔ یہ نام اولاً جزئیات مسائل سے منسوب تھا اور مابعد پورے نظام کا نام ہو گیا اس نام میں وہ امور جو تمہید اور ابتدائی مشاہدات واسلوب سے تعلق رکھتے ہیں وہ بھی داخل ہیں ایسے ہی اور مقدمات بھی۔ ہمارے نزدیک بہترین نام علم کلام کے لئے

---

[1] Gnostic اس مسیحی فرقے نے اپنے عقاید کو افلاطون اور فیثا غورس کے فلسفہ سے تطبیق دے کے درست کیا تھا ۱۲۔ مترجم

الٰہیاتی کلام ہے[1] یا صرف ڈایالکٹک اور اوراق آیندہ میں ہم متکلمین کا ڈایالکٹیشینس ترجمہ کریں گے متکلمین جو اولاً اطلاق معتزلی یعنے خالص سنی علمائے الٰہیات کے لئے مستعمل تھا۔ اس آخری صورت میں ایسے علماء کو ڈاگمیٹسٹ معلمین یا مدرسین کہنا درست ہوگا۔ ابتداء میں متکلمین تعلیم کو ڈاگما (Dogma) مرتب کر رہے تھے ان کے بعد جو لوگ ہوے وہ اسکی تصریح اور تعیین کرنے میں مشغول رہے۔

کلام کا اسلام میں داخل کرنا سخت بدعت تھی اور فرقۂ اہل حدیث نے بہت سختی سے اسکی مخالفت کی جو کچھ باضابطہ اندرونی (فقہی) تعلیم کے ماورا تھا وہ ان کے نزدیک الحاد تھا۔ کیونکہ ایمان محض انقیاد کو چاہتا ہے نہ کہ۔ مرجیہ اور معتزلہ فرقوں کے مسلمات۔ علوم معتزلہ کے نزدیک بحث ومباحثۂ اہل اسلام کے فرائض میں داخل ہے اس اقتضا کے ساتھ بھی آخر زمانہ موافق ہوگیا۔ کیونکہ حدیث شریف میں آگیا تھا کہ سب سے پہلے خدا نے علم اور عقل کو پیدا کیا۔

۳۔ بنی امیہ ہی کے زمانے میں متعدد مختلف آرا کا اظہار ہوگیا تھا لیکن خصوصیت کے ساتھ بنی عباس کے اوائل عہد میں جس قدر اختلافات بڑھتے جاتے تھے اہل حدیث کے لئے مشکل ہوتا جاتا تھا کہ وہ ان فرقوں کے ساتھ مصالحت کر سکیں۔ لیکن رفتہ رفتہ مدون اور مرتب تعلیمی مجموعے پیدا ہوگئے جس سے معتزلہ جو اہل قدر کے جانشین تھے ان کے عقلی نظام کو وسعت حاصل ہوتی گئی خصوصاً شیعوں میں۔ خلیفہ ماموں رشید کے زمانے سے متوکل کے عہد تک۔ اس فرقہ کو خود خلافت نے تسلیم کرلیا اور معتزلی جو اگلے زمانے میں مظلوم اور مقہور تھے۔ اب وہ خود احتساب کے منصب پر پہونچ گئے اور اہل اسلام کا امتحان کرتے تھے۔ اکثر انھوں نے بجائے حجت کے تلوار سے کام لیا۔ اسی زمانے میں اہل حدیث بھی اعتقادیات کا ایک نظام مرتب کر رہے تھے۔ بالجملہ اوسط اقوال کی کمی نہ تھی جو عامیانہ اعتقادات اور متکلمین کے مسلمات میں واقع ہو۔ معتزلہ کے تنزیہی اور روحانی مسائل کے ساتھ درمیانی فرقوں میں مذہب تشبیہ پیدا ہوا جس نے خدائے تعالیٰ کو انسانی صفات سے موصوف کیا اور مسئلۂ وجود انسان اور خلقت کائنات کے باب میں (علم الانسان وعلم الکائنات) مادیت کا شیوع ہوا۔ نفس کو یہ لوگ جسمانی قرار دیتے تھے۔ اور خدائے تعالیٰ کو مثل ایک انسان کے سمجھتے تھے۔ جس کے اعضا اور جوارح تھے۔ مذہبی تعلیم

---

[1] Theologieal Dialectics

اور اسلامی فنون بھی عیسائیوں کے رمز باپ خدا کے سخت مخالف (یہ نہیں کہتے کہ تثلیث کے سخت مخالف تھے جو عقلاً ونقلاً کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نفس انسان اس کے ماننے سے ابا کرتا ہے ۱۲ مترجم) لیکن خدا کی صورت کے متعلق کثرت سے مہمل بحثیں جاری تھیں بعض تو اس حد تک گئے کہ خدائے تعالیٰ کے کل اعضا تجویز کئے اِلّا داڑھی اور آلۂ ذکوریت۔

جملہ فرق کلامیہ کا مفصل بیان غیر ممکن ہے۔ ان کا ظہور اولاً اکثر ملکی اور سیاسی فرقوں میں ہوتا تھا۔ تاریخ فلسفہ کے مطمح نظر سے یہ کافی ہے کہ خاص خاص مسائل معتزلہ کے جو عام دلچسپی کے قابل ہیں بیان کئے جائیں۔

۴۔ پہلا سوال انسان کے اطوار اور اس کے انجام کے بارے میں پیدا ہوا۔ فرقۂ معتزلہ کے پیشرو جو قادریہ کے نام سے مشہور تھے انھوں نے انسانی ارادے کی آزادی کی تعلیم دی تھی اور معتزلی پچھلے زمانے تک جب کہ انکی بحثوں کا رخ الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کے مسائل کی جانب تھا وہ پہلے پہل اور سب سے بڑھ کے خدائے تعالیٰ کی تنزیہ اور تقدیس کے مسئلہ کی حمایت کرتے تھے۔ خدائے تعالےٰ کی ذات مقدس کسی شر (بدی) کی باعث نہیں ہوتی۔ ہر شخص کو اسکے اعمال کے موافق جزا یا سزا دیجاتی ہے اور دوسری جگہ یہ لوگ پکے موحد خدا کی خالص توحید کے قائل تھے یہ خدا کی ذات سے جملہ صفات کو غائب خیال کرتے ہیں خدا کی ذات عین صفات ہے (خدا کی ذات مقدس پر کوئی صفت محمول نہیں ہو سکتی) ان کے مسائل کا نظام منطقیین کے اثر سے متاثر ہے (پنجم۔ چہارم ۲ ت)۔ دسویں صدی کے نصف اول میں معتزلہ کا نظام کلامی توحید خدا سے شروع ہوتا ہے۔ مسئلہ تنزیہ و تقدیس باری تعالیٰ جس کے ذکر سے معتزلہ کا کل کلام بھرا ہوا ہے وہ توحید سے دوسرے مرتبہ پر ہے۔

انسان کا مکلف ہونا اور خدا کی تنزیہ جو بندے کے گناہوں کا بلا واسطہ فاعل نہیں ہو سکتا ان دونوں امروں کی صحت اسی طرح ہو سکتی ہے جبکہ ارادے کی آزادی مسلم ہو۔ انسان اپنے افعال کا فاعل ہے لیکن اسکا فاعل مختار ہونا محدود ہے کیونکہ اس میں تو کسی کو شک نہ ہوگا کہ توانائی جس سے انسان مطلقاً کام کرنیکے قابل ہوتا ہے اچھے یا برے کام کر سکتا ہے وہ خدا ہی کی دی ہوئی ہے لہٰذا اس مسئلہ پر نہایت دقیق بحثیں ہوئیں۔ اسکے ساتھ فلاسفہ کی زبان کے مفہوم پر جو انتقاد ہوا ہے وہ بھی شامل ہے۔ پس اس مسئلہ پر کہ کام کرنے کی قوت جو انسان کو عطا ہوتی ہے وہ صدور فعل سے پہلے عطا ہوتی ہے یا ٹھیک اسوقت جبکہ فعل کا صدور ہوتا ہے کیونکہ قوت کا عطیہ اگر صدور فعل سے پہلے ہوتا ہے تو وہ قوت صدور فعل تک باقی رہتی ہے۔ یہ حدوث فعل کے منافی ہے (دیکھو

دیکھو دوم ۳ ف ۱۲) یا قبل حدوث فعل فنا ہو جاتی ہے اس صورت میں صدور فعل غیر ممکن ہوگا۔

انسان کے افعال و اعمال سے بحث نے رجوع کیا طبیعت کے افعال کی جانب بجائے خدا اور انسان کے افعال کے اس صورت میں تقابل قایم کیا گیا ہے درمیان خدا اور طبیعت کے۔ ایجادی اور تولیدی قوتیں طبیعت (فطرت) کی بطور واسطوں یا اسباب قریبہ کے مانی گئی ہیں اور بعض نے انکی تحقیق کی بھی کوشش کی ہے۔ انکی رائے میں فطرت مثل عالم کے خود ہی مخلوق خدا ہے۔ جس کو اسکی حکمت نے خلق کیا ہے اور جس طرح مطلق قدرت کو عالم اخلاق میں خدا کی تنزیہ نے محدود[1] کیا ہے۔ اسی طرح عالم فطرت میں خدا کی قدرت کاملہ محدود[2] ہے حکمت سے۔ بدی اور شرارت بھی جو عالم میں موجود ہے اسکی توجیہ کی گئی نہ کہ حکمت الٰہی سے جو عالم میں بہترین شئے پیدا کرتا ہے (معتزلہ کے نزدیک خدا پر رعایت اصلح واجب ہے ۱۲ م) خدا سے کوئی برا فعل سرزد نہیں ہوتا بے شک خدا شر پر قادر ہے اسکو اگلے لوگوں نے مانا تھا وہ شر پر اور خلاف حکمت فعل پر ضرور قدرت رکھتا ہے۔ لیکن وہ ایسے افعال نہیں کرتا۔ پچھلے معتزلہ نے یہ تعلیم دی کہ خدا ایسے کسی فعل پر قادر نہیں ہے جو اسکی ذات کے منافی ہو۔ ان کے مخالفین جو خدا کی غیر محدود قدرت کے قائل تھے اور اسکی مشیت کی تہ تک رسائی کو محال جانتے تھے وہ بلحاظ مستقیم خدا کو ہر فعل کا فاعل اور اسکی تاثیر کو ہر چیز میں مانتے تھے وہ معتزلہ کی اس رائے کو بالکل برا خیال کرتے تھے۔ اور اس کے ماننے والوں کو مجوس کی ثنویت سے منسوب کرتے تھے۔ کامل توحید مخالفین کی طرف تھی وہ انسان اور طبیعت کو فاعل نہیں تجویز کرتے تھے وہ انسان کو بھی اس کے افعال کا فاعل نہیں سمجھتے تھے ان کے نزدیک بندوں کے افعال کا پیدا کرنے والا وہی ہے خواہ فعل خیر ہو خواہ شر۔

۵۔ یہ ظاہر ہے کہ معتزلہ کا مفہوم الوہیت کا جداگانہ تھا اس کو مذہب عوام اور اہل حدیث سے کوئی سروکار نہ تھا۔ جب خدائے تعالیٰ کے صفات پر بحث چلی یہ مفہوم اور بھی واضح ہو گیا۔ ابتدا ہی سے اسلام نے خدا کی توحید پر بہت زور دیا ہے لیکن توحید اس کی مانع نہ ہوی کہ خدائے تعالیٰ کے اسمائے حسنہ ایسے مانے گئے جس میں انسانی تشبیہ پائی جاتی ہے اور اسکے چند صفات تسلیم کئے گئے

---

[1] محدود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کام دو قسم کے ہیں ایک موافق حکمت دوسرا خلاف حکمت خدا وہی کام کرتا ہے جو اس کی حکمت کے موافق ہیں۔ ۱۲ ھ

[2] لیکن شر کا صدور اسکی ذات سے قبیح ہے ۱۲ مترجم۔

ان میں سے یہ صفات زیادہ ترنمایاں ہیں جو یقیناً عیسائیوں کی تعلیم سے اخذ کئے گئے ہیں۔ یعنے حکمت، قدرت حیات، ارادہ، کلام، یا کلمہ بصر اور سمع۔ ان میں سے آخر کے دو یعنے بصر اور سمع اولاً ان کے روحانی معنے لئے گئے اور من بعد ان کو ترک کردیا گیا۔ مگر خدا کی وحدت کاملہ کے منافی تھا کہ اس کے صفات متعددہ ازلی تسلیم کئے جائیں۔ کیا یہ عیسائیوں کی تثلیث کے مثل نہیں ہے۔ جو اس کے پہلے ہی سے خدائے واحد کے صفات یعنے اقانیم ثلثہ کے قایل تھے؟ اس دشواری سے بچنے کے لئے انھوں نے کبھی تو یہ کیا کہ متعدد صفات کو بذریعہ عمل انتزاع کے دوسرے صفات سے نکالا اور ان کو ذات واحد کیطرف منسوب کیا، مثلاً علم یا قدرت اور کبھی انھوں نے ان میں سے ہر ایک کو اور سب کو خدا کی شان یا عین خدا کی ذات سمجھے۔ اس صورت میں بلاشبہ صفات کا مفہوم تقریباً غایب ہوگیا۔ کبھی حسن علیت سے اس مفہوم کے بچانے کی کوشش کی۔ مثلاً ایک فلسفی جو صفات کا منکر ہے اس نے یہ مان لیا کہ خدا اپنی ذات سے ایک ایسا وجود ہے جو علم رکھتا ہے لیکن یہ علم اسکی عین ذات ہے۔

اہل حدیث کے نزدیک خدا کے اس مفہوم میں خدا کے صفات حذف کردئے گئے ہیں معتزلہ سلبیات (صفات سلبیہ) کے آگے نہیں جاسکے۔ خدائے تعالیٰ اس عالم کے اشیار کے مثل نہیں ہے۔ وہ زمان اور مکان اور حرکت وغیرہ سے مبرا ہے لیکن انھوں نے اس مسئلہ کو مضبوط پکڑا کہ وہ خالق کائنات ہے اگرچہ اسکی کنہ ذات کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت اسکے مخلوقات سے ہوسکتی ہے۔

کیونکہ معتزلہ کے نزدیک بھی اور ان کے مخالفین بھی یہ مانتے ہیں کہ خلق کائنات خدا ہی کا کام ہے اور وجود کائنات زمان سے مقید ہے یعنے کائنات حادث ہے اوںھوں نے مسئلہ قدم عالم کا بڑی قوت سے مقابلہ کیا۔ ارسطاطالیسی فلسفہ قدم عالم کا حامی تھا اور یہ اعتقاد تمام مشرق میں پھیلا ہوا تھا۔

۶۔ ہم نے یہ دیکھا کہ کلام خدا یا کلمۂ خدا کے قدیم صفات سے مانا گیا تھا شاید عیسائیوں کی طرح جیسے وہ "لوگس" یا کلام کے قائل تھے۔ قرآن جو پیغمبر اسلام پر نازل ہوا تھا وہ بھی قدیم مان لیا گیا تھا۔ قدم قرآن کا مسئلہ معتزلہ کے نزدیک بالکل شرک تھا (کیونکہ اس سے تعدد قدما لازم آتا ہے) لہذا معتزلی قدما نے اعلان کردیا تھا کہ حدوث قرآن کا مسئلہ خلافت کا مسئلہ ہے۔ یہ کہ قرآن مخلوق ہے لہذا حادث ہے۔ جو شخص اس مسئلہ کے خلاف اپنا اعتقاد ظاہر کرے گا وہ سزا پائے گا۔ گو کہ معتزلہ اس مسئلہ میں زیادہ تر اصل اسلام کے موافق تھے بہ نسبت اپنے مخالفین کے لیکن تاریخ نے دوسرے

مسئلہ کی حقیت کو تسلیم کیا ہے کیونکہ دینداری کی ضرورتیں منطقی نتائج پر غالب تھیں۔ معتزلہ اپنے برادران اسلام کے نزدیک قرآن یعنے کلام الٰہی کو حادث کہہ کے اسکا استخفاف کرتے تھے۔ جب یہ ان کے نظریات کے خلاف ٹھہرا تو نئی تاویلیں نکالی گئیں۔ واقع میں اکثر کے نزدیک عقل کو زیادہ قوت ہے بہ نسبت کتاب الہامی کے۔ نہ صرف تینوں الہامی مذاہب کے تقابل سے بلکہ مجوسی اور اہل ہنود کے مذہبی تعلیمات سے مقابلہ کرکے اور فلسفیانہ تحقیق سے عقلاء نے ایک فطری مذہب تک رسائی حاصل کی جس سے مخالفین میں مصالحت پیدا ہوگئی۔ اسکی بنیاد انسان کی اصل فطرت میں ودیعت رکھی گئی ہے اور یہ علم ضروری ہے۔ یہ کہ خدا ایک ہے جو حکیم اور دانا ہے اس نے عین حکمت سے عالم کو خلق کیا اور اسی نے انسان کو عقل عنایت کی جس سے وہ اپنے خالق کو پہچان سکتا ہے اور حسن و قبح اشیا میں تمیز کرسکتا ہے بمقابلہ اس فطری یا عقلی مذہب کے وحی والہام کی تعلیم سے آگاہ ہونا ایک عارضی یا اکتسابی علم ہے۔

اس تنازع کی وجہ سے حقیقی معتزلی اہل اسلام کے اجماعی اعتقادات سے جدا ہوگئے اور انھوں نے اپنے آپ کو عوام الناس کے اعتقادات سے علیحدہ کرلیا۔ اولاً وہ خود اسی اجماع کی طرف رجوع کرتے تھے ایسا وہ اسوقت تک کرسکے جب تک دنیاوی حکومت اُن کے موافق رہی۔ لیکن ایسا زمانہ بہت مدت تک نہیں باقی رہا اور ان کو بہت جلد تجربے سے معلوم ہوا جسکی اکثر تعلیم بھی دی گئی تھی کہ انسانی جماعتیں زیادہ تر آمادہ ہیں۔ ایسے مذہب کے قبول کرنے کے لئے جو آسمان سے اترا ہے بہ نسبت اُن توجیہات کی جن کو عقلا نے تجویز کیا ہو۔

۷۔ اس نقش (کتاب ہذا) کے پورا کرنے کے لئے چند مشاہیر معتزلہ کا کسی قدر تفصیلی بیان مناسب ہے تاکہ یہ مرقع شخصی خصوصیات سے معرا نہ رہے۔

اولاً ابو الہذیل العلاف پر نظر کریں گے جس نے نویں صدی کے وسط میں وفات پائی یہ بڑا مشہور متکلم تھا اور ایک اُن لوگوں سے تھا جنھوں نے مسائل الٰہیات کو فلسفہ سے متاثر کرنا چاہا تھا۔

وہ کہتا تھا کہ صفت کا قابل حلول ہونا کسی ایک موجود میں کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا یا تو یہ صفت عین ذات ہوگی یا غیر ذات۔ مگر اس کو کسی طریقہ سے خدا کی ہستی کے ساتھ صفت کا ہونا ماننا پڑا۔ خدائے تعالیٰ اسکے نزدیک عالم قادر حی ہے بواسطہ علم اور قدرت اور حیات کے یہ صفتیں خدا کی عین ذات ہیں اور وہی جو انسانوں نے ابو الہذیل سے پیشتر عیسائی مذہب میں کیا تھا وہ ان تینوں محمولوں کو

اسالیب (وجود) یا ذات الٰہی کے وجوہ کہتا ہے۔ وہ اس کو بھی مانتا ہے کہ سمع و بصر اور دیگر صفات خدا تعالےٰ کے ازلی ہیں لیکن صرف اس اعتبار سے کہ عالم ان کے بعد پیدا کیا گیا (یعنے وہ ان صفات کو قدیم اضافی مانتا ہے نہ قدیم بالذات ۱۲ مترجم)۔ وہ لوگ اور دوسرے اشخاص کے لئے جن پر فلسفہ کا اثر تھا یہ سہل تھا کہ وہ دیدار خدا اور ایسے ہی مسائل کی روحانیت سے تاویل کرتے۔ ابوالہذیل کہتا ہے کہ حرکت مبصر ہے مگر ظاہر ملموس نہیں ہے کیونکہ وہ جسم نہیں ہے۔

ارادۂ الٰہی کو قدیم نہ سمجھنا چاہئے۔ بخلاف اسکے ابوالہذیل یہ مانتا ہے کہ مطلقاً اظہار ارادے کا چونکہ مرید (یعنے ارادہ کرنے والے) اور مراد (یعنے جسکا ارادہ کیا گیا) دونوں سے مختلف ہے اسی طرح مطلق کلام تخلیقی (یعنے کن) ایک درمیانی مقام پر ہے۔ خالق اور مخلوق کے مابین جو کہ حادث ہے خدائے ارادہ کا اظہار ایک درمیانی جوہر ہے جسکی مثال مُثُل افلاطونیہ یا نفوس فلکیہ سے ملتی ہے لہذا ان کو قوائے غیر مادی تصور کرنا چاہئے نہ کہ نفوس شخصیہ۔ ابوالہذیل درمیان مطلق کلمہ تخلیق اور عارضی کلمہ وحی میں امتیاز کرتا ہے جو کہ انسان پر نازل ہوتا ہے بصورت امر اور نہی کے یہ مادی صورت میں مکان کے ساتھ مقید ہے اور یہی اس فانی عالم کے لئے کچھ معنی رکھتا ہے۔ امکان زندگی کا کلام الٰہی کے موافق یا اسکی مخالفت اس زندگی میں دونوں ممکن ہیں۔ امر اور نہی اسکی فرع ہے کہ انسانی ارادہ آزاد ہے۔ دوسری جانب حیات آیندہ میں تکالیف شرعیہ نہیں ہیں اور اسی لئے وہاں آزادی بھی نہیں ہے وہاں ہر شئے خدائے تعالیٰ کی مشیت ازلی کے موافق ہے۔ عالم آخرت میں حرکت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جسطرح حرکت کی ابتدا ہے جب کبھی اسکا آغاز ہوا تھا پس دنیا کے خاتمے پر اسکو بند ہو جانا چاہئے اور پھر دائمی سکون ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابوالہذیل حشر و نشر اجساد کا قائل نہ تھا۔

انسانی افعال کی اس نے دو قسمیں کی ہیں ایک طبیعی دوسری اخلاقی یعنے افعال جوارح اور افعال قلب۔ وہی فعل اخلاقی ہو سکتا ہے جو ہم سے بلا کسی قسم کے جبر کے صادر ہو۔ اخلاقی فعل انسان کا ذاتی فعل یا ملکیت ہے جس کو اس نے اپنی کوشش سے اکتساب کیا ہے۔ لیکن علم اس کو خدا کی طرف سے ملا ہے کچھ وحی کے ذریعہ سے اور کچھ فطرت کی روشنی سے (یعنے مشاہدہ اور تجربے اور استدلال سے ۱۲ مترجم) وحی والہام کے پہلے فطرت انسان کو فرائض کی تعلیم ہوتی ہے۔ اور اسطرح وہ خدا کی معرفت کے لئے مستعد ہو جاتا ہے خیر اور شر میں امتیاز کرنے لگتا ہے۔ نیکی اور ایمانداری اور راستبازی سے زندگی بسر کر سکتا ہے۔

۸۔ قابل ملاحظہ ہے ایک انسان اور ایک صاحب عقل کی حیثیت سے ابوالہذیل کا کلم سن

معاصر اور ظاہراً اسکا شاگرد یہ وہ شخص تھا جو نظام کے نام سے مشہور تھا۔ جسکی وفات ۸۴۹ء میں ہوئی ایک عجیب و غریب بے چین طبیعت کا شخص تھا بڑا صاحب حوصلہ اس کے خیالات مسلسل نہ تھے پھر بھی وہ ایک دلیر اور ایماندار آدمی تھا۔ جاحظ جو نظام کا ایک شاگرد تھا اس نے اس کا اسی طرح ذکر کیا ہے جس کو ہم نے یہاں لکھا ہے۔ لوگ نظام کو دیوانہ یا ملحد خیال کرتے تھے بہت بڑا حصہ اسکی تعلیمات کا انباذقلس اور انکساغورس کے فلسفہ کے موافق تھا جس طرح وہ مشرق میں پایا جاتا تھا۔ (دیکھو ابوالہذیل کا بیان بھی)

نظام کی رائے میں خدائے تعالیٰ شر پر مطلقاً قادر نہیں۔ خدا وہی کر سکتا ہے جس کو وہ اپنے بندوں کے لئے اصلح (سب سے بہتر) جانتا ہے۔ اسکی قدرت کاملہ کی رسائی وہیں تک ہے جسکا اس سے بالفعل صدور ہو۔ اسکا کون مانع ہو سکتا ہے اگر وہ اپنے وجود کی نورانی عظمت کو اثر بخشے؟ ارادہ جو اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے ضمناً دائمی حاجت کو شامل ہے خدا سے منسوب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ارادۂ الٰہی خدا کی قدرت کا نام ہے یا وہ احکام جو انسان پر نازل کئے گئے۔ تکوین خدا کا فعل واحد ہے جو ایک بار واقع ہوا جس میں کل اشیاء کا صدور ایک ہی وقت میں ہوا اس طرح کہ ایک چیز دوسرے میں داخل ہے اور اسطرح کہ مرور ایام سے مختلف انواع معدنیات اور نباتات اور حیوانات بھی اور اولاد آدم بھی بکثرت رفتہ رفتہ قوت سے فعل میں آتے ہیں اور ظہور کرتے ہیں۔

نظام اور فلاسفہ کی طرح اجزاء لایتجزیٰ کا منکر تھا (نجم دوم ۳ ف ۱۲) لیکن چونکہ مکان کی تقسیم لامتناہی[1] ممکن ہے اسطرح ایک خاص مسافت کا طے ہونا محال ہے لہذا وہ طفرہ کا قایل ہوگیا جسمانیات اسکے نزدیک اعراض سے بنے ہوئے ہیں نہ کہ جواہر فرد سے جس طرح ابوالہذیل جوہر میں صفات کے حلول کا قائل نہ تھا۔ نظام نے خود جوہر کو عرض سمجھ لیا یا جوہر کا جز۔ مثلاً نار یا جسم حار۔ بالقوہ لکڑی میں موجود ہے لیکن وہ آزاد ہو کے بالفعل ہو جاتی ہے جب اسکی ضد برودت بذریعۂ اصطکاک (رگڑ) کے غائب ہو جاتی ہے۔ اس عمل سے حرکت یا نقل (تبدیل مکان) کا وقوع ہوتا ہے لیکن یہ کوئی کیفی تغیر نہیں ہے۔ صفات محسوسہ جیسے رنگ مزا بو نظام کے نزدیک اجسام ہیں۔ وہ نفس یا عقل انسانی کو بھی ایک جسم لطیف تصور کرتا ہے۔ بے شک نفس سب سے عمدہ جز انسان کا ہے۔ یہ جسم پر کلیتہً حاوی ہے

[1] کیونکہ ایک نقطہ اگر حرکت کرے تو اسکو ایک محدود مسافت کے ہر نقطہ پر گذرنا ہوگا اور ایسی رفتار کے لئے لامتناہی وقت درکار ہوگا اور مشاہدہ اسکے خلاف گواہی دیتا ہے یعنے محدود مسافت محدود وقت میں طے ہو جاتی ہے پس طفرہ لازمی ہے ۱۲ مترجم

جسم نفس کا آلہ ہے اور نفس ہی کو اصلی یا حقیقی انسان کہنا چاہئے۔ خیالات اور شوق کو نفس کی حرکات نفس سے تعبیر کرتا تھا۔ ایمان اور شریعت کے مقدمہ میں وہ اجماع اور قیاس کا قائل نہیں ہے بلکہ ان کی تردید کرتا ہے۔ وہ شیعوں کی طرح امام معصوم سے رجوع کرتا ہے۔ اسکے نزدیک یہ محال نہیں ہے کہ کل جماعت کے افراد کسی مسئلہ میں خطا پر ہوں اور اسپر متفق ہوں۔ مثلاً اس مسئلہ میں کہ صرف محمدؐ رسول اللہ کافۂ انام کے لئے بھیجے گئے ہیں بخلاف دوسرے انبیا کے حالانکہ خدا ہر نبی کو کافۂ انام کے لئے مبعوث کرتا ہے۔

نظام اسکے علاوہ بھی ابوالہذیل کی رائے سے متفق ہے علم الٰہی کے مسئلہ میں اور تکلیف یا فرائض کو بذریعۂ عقل کے دریافت کر لینا۔ وہ قرآن کے بے مثال ہونے کا بھی قایل نہیں ہے اصل معجزہ یہ تھا کہ آنحضرتؐ کے عہد میں جو لوگ تھے وہ قرآن کے مثل کے لانے سے (من جانب اللہ) روک دیئے گئے تھے۔ وہ معاد کے مسئلہ میں بھی اور مسلمانوں سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔ دوزخ کے عقاب اور عذاب اوسکے نزدیک آگ سے جل جانے پر منحصر ہیں۔

۹۔ اکثر تطبیقی مسائل (جس میں مذہب کو فلسفہ کے مطابق کیا گیا ہے گو کہ کل مسائل میں جدت نہیں ہے)۔ ہم کو نظام کے فرقے سے ملتے ہیں بہت مشہور شخص جاحظ جس نے ان مسائل کو لکھا ہے بہت بڑا اور عمدہ لکھنے والا جو طبیعیات کا ماہر (سنہ ۸۶۹) اصلی طالب علم سے یہ چاہتا تھا کہ الٰہیات اور علم طبیعیات کو ملا کے مطالعہ کرنا چاہئے۔ وہ ہر چیز کو طبیعت کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن طبیعت کے افعال کو خدا کی طرف نسبت دیتا ہے جو کہ خالق کائنات ہے۔ انسانی عقل خدا کی معرفت حاصل کر سکتی ہے اور رسالت (وحی والہام) کی ضرورت کو بھی سمجھ سکتی ہے۔ انسان کی پوری لیاقت اسکے ارادہ میں شامل ہے ورنہ اسکے تمام افعال طبیعت کے واقعات کے ساتھ دست و گریباں ہیں اور اسکا تمام علم ضرورتاً عالم بالا کی طرف سے ہے۔ پھر بھی اس سے کوئی عمدہ دلالت ظاہرا ارادہ کو ہم نہیں پہونچتی ارادہ جو علم سے ماخوذ ہے۔ ارادہ وجود خدا میں بالکل سلبی طور سے مفہوم ہوتا ہے۔ یہ کہ خدا کوئی کام بغیر علم کے نہیں کرتا یا یہ کہ اپنے فعل سے راضی نہ ہو۔

ان سب مسائل میں کوئی جدت نہیں ہے اُسکا اخلاقی مثالیہ اوسط (خیر الامور اوسطہا) ہے اور اسکی ذہانت بھی اوسط درجہ کی ہے۔ تصنیفات کی کثرت میں جاحظ بڑھ گیا ہے۔

۱۰۔ متقدمین معتزلہ میں اخلاق اور طبیعیات کے مضامین اکثر ہیں اور متاخرین میں منطق اور مابعد الطبیعیات پر خصوصیت کے ساتھ زیادہ نظر کی ہے۔ جدید افلاطونی یعنے اشراقیت

کا اثر پایا جاتا ہے۔

مُعَمّر جس کی تاریخ صحیح نہیں دریافت ہو سکی اگرچہ اسکا زمانہ سنہ ۹۰۰ ع میں قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسکے خیالات مثل ان لوگوں کے ہیں جنکا ذکر ہو چکا ہے۔ لیکن اس نے باری تعالٰی کی صفات کی نفی پر سب سے زیادہ زور دیا ہے وہ کہتا ہے کہ صفات خدائے تعالٰی کی وحدت مطلقہ کے منافی ہیں اور ان سے تناقض لازم آتا ہے خدا سب کثرتوں سے بالاتر ہے۔ اس کو نہ اپنی ذات کا علم ہے نہ کسی اور ہستی کا کیونکہ علم کثرت کی فرع ہے یعنے اسکی ذات میں علم سے کثرت لازم آتی ہے وہ ما فوق قِدم کے ہے مگر اسکو عالم کا خالق ماننا چاہئے درحقیقت اس نے صرف اجسام کو پیدا کیا ہے اور اجسام نے خود اپنے اعراض کو پیدا کیا ہے۔ خواہ طبیعت کے فعل سے خواہ ارادہ سے۔ ان اعراض کا شمار غیر متناہی ہے کیونکہ انکی ماہیت عقلی اضافات کے سوا کچھ نہیں ہے۔ مُعَمّر تصوریین سے ہے۔ حرکت اور سکون مماثلت اور عدم مماثلت وغیرہ بذات خود کچھ نہیں ہیں انکا وجود محض عقلی یا مثالی ہے۔

نفس جو کہ انسان کا اصل جوہر خیال کیا جاتا ہے یا وہ ایک مثالیہ ہے یا غیر مادی جوہر ہے یہ صاف صاف نہیں بیان کیا گیا کہ اس کو جسم سے کیا تعلق ہے یا خدا سے کیا نسبت ہے۔ جو کچھ اس کا بیان ملا ہے وہ پریشان ہے۔

انسان کا ارادہ آزاد ہے۔ اور حق یہ ہے کہ ارادہ ہی انسان کا ایک کام ہے کیونکہ خارجی افعال جسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ (دیکھو جاحظ)۔

بغدادی فرقہ مُعَمّر کا جس سے علاقہ تھا وہ تصوری تھا۔ باستثنا بعض کلی معمولات کے۔ جیسے وجود اور حدوث اسکے نزدیک کلیات مفاہیم یا تصورات کی حیثیت سے موجود ہیں۔ ابو ہاشم بصری (۹۳۳) حقیقت کے قریب تھا۔ صفات الٰہی اور اعراض اور مفاہیم جنسیہ عموماً بین بین[1] موجود اور معدوم کے ہیں۔ ان کو ابو ہاشم احوال یا اسالیب کہتا ہے۔ اس نے شک کو جملہ علوم میں ایک امر مطلوب قرار دیا ہے۔ وہ محض حقیقت کا طرفدار نہ تھا۔

حکمائے معتزلہ اپنی کلامی بحثوں میں عدم پر کچھ نہ کچھ سخن سازی کرتے رہتے تھے۔ انھوں نے اس طرح احتجاج کیا کہ عدم اور وجود دونوں کچھ نہ کچھ ماہیت رکھتے ہیں اس اعتبار سے کہ ان پر بحث ہو سکتی ہے۔ انسان عدم کے سمجھنے کی کچھ نہ کچھ کوشش کرتا ہے نہ کہ اس کا بالکل تعقل نہ کرے۔

---

[1] معتزلہ نے درمیان وجود و عدم کے ایک واسطہ تجویز کیا تھا جسکو یہ لوگ حال کہتے تھے یہ موجود ہے نہ معدوم - ۱۲ مترجم۔

نویں صدی میں اکثر کلامی نظام معتزلہ کے خلاف بنائے گئے، منجملہ ایک کرامیہ کا نظام تھا یہ لوگ دسویں صدی کے بعد بھی بہت دن باقی رہے۔ معتزلہ سے ایک شخص پیدا ہوا جس کا یہ کام تھا کہ مخالف فرقوں میں مصالحت پیدا کرے اور اس نے ایسا نظام عقاید درست کیا جو ابتدا میں خالص اسلام مانا جاتا تھا اولاً مشرق میں اور پھر کل اسلام میں یہ شخص (ابوالحسن) الاشعری تھا (۸۷۳-۹۳۵) وہ یہ سمجھتا تھا کہ جو امور خدا سے تعلق رکھتے وہ خدا سے منسوب کئے جائیں اور جو انسان سے متعلق ہوں وہ انسان سے منسوب ہوں۔ اس نے مخالفین معتزلہ کے مذہب تشبیہ کو رد کر دیا اور خدا کو جسم اور جسمانیات سے بالاتر مانا اور خدا کی قدرت مطلقہ اور اسکا فاعل کل اشیاء ہونا تسلیم کر لیا۔ اسکے نظام میں طبیعت کی تاثیر کلیتہً غائب ہوگئی۔ لیکن انسان کے لئے کچھ امتیاز باقی رکھا۔ مثلاً اسکا اس قابل ہونا کہ ان افعال پر راضی ہو جو خدا نے اسکے وجود میں کئے ہوں اور ان افعال کو اپنی ذات کی طرف منسوب کرے۔ انسان کی حسی روحانی فطرت میں بھی کوئی دخل نہیں دیا گیا۔ چاہئے کہ انسان حشر اجساد اور خدا کے دیدار کا قیامت میں امیدوار رہے۔ قرآن مجید کی تنزیل کے باب میں اشعری نے درمیان کلام قدیم کے اور اس کتاب کے جو ہمارے پاس ہے یہ اعتبار کیا کہ وہ قدیم ہے اور یہ حادث ہے۔

مسائل کے بیان میں اشعری نے کوئی جدت ظاہر نہیں کی انھوں نے اس مواد کو جو انھیں ملا تھا اسکی تہذیب اور تلخیص کی اس کام میں کچھ نہ کچھ فرق ہونا ہی تھا۔ اصل امر یہ تھا کہ اشعری کا علم کائنات اور علم الانسان اور علم معاد حدیث کے مفہوم سے بہت متفاوت نہ تھا۔ تاکہ دیندار ارواح کی تربیت کے لئے (مومنین کی تعلیم کے لئے) اور انکی الہیات کسی حد تک مفہوم الٰہی کے متعلق روحانیت لئے ہوے تھے۔ لہٰذا اعلیٰ درجہ کے علما بھی اس کو ناقابل اطمینان نہیں سمجھتے تھے۔

اشعری نے قرآن کے الہامی مفہوم پر بھروسا کیا وہ امور ربانی کے متعلق کسی عقلی علم کو جو کلام خدا سے جدا ہو نہیں تسلیم کرتا تھا۔ اشعری کے نزدیک حواس ہم کو دھوکا دینے والے نہیں ہیں البتہ ہمارے تصدیقات (احکام منطقی) میں غلطی ہو سکتی ہے۔ ہم خدائے تعالیٰ کی ہستی کو عقل سے جانتے ہیں یہ سچ ہے لیکن یہ علم بھی وحی الٰہی سے حاصل ہوا ہے جو علم کے حصول کا ایک سرچشمہ ہے۔

اشعری کے نزدیک خدائے تعالیٰ قادر مطلق خالق ہے اور عالم کل ہے۔ انسان جو کچھ کرتے ہیں اسکا بھی اسے علم ہے اور جو کرنا چاہتے ہیں اس کا بھی علم ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے اس کا علم اور جو نہیں ہوتا اسکا بھی علم کہ اگر وہ ہوتا اس طرح ہوتا جس کا وہ عالم ہے جس مفہوم میں کوئی کمال

داخل ہو خدائے تعالیٰ پر محمول ہو سکتا ہے بشرطیکہ اپنے اعلیٰ مفہوم سے خدا پر اسکا اطلاق ہو۔ اور ادنیٰ مفہوم سے اسکے مخلوقات پر۔ کائنات کی تکوین اور اسکے ابقا میں خدا ہی اصل علت ہے۔ تمام دنیاوی امور خدا ہی سے براہ مستقیم صادر ہوتے ہیں۔ انسان حرکت ارادی اور غیر ارادی مثلاً دست رعشہ دار کی حرکت میں امتیاز کر سکتا ہے اور وہ ان افعال کو سمجھتا ہے جو اوس کے اختیار اور پسندیدگی سے سرزد ہوتے ہیں۔

۱۲۔ سب سے مخصوص نظریہ جسکو اہل اسلام کے کلام نے ایجاد کیا ہے وہ مسئلۂ اجزاء لایتجزیٰ ہے اس نظریہ کی تکمیل تاحال پردۂ خفا میں ہے۔

پہلے موجد اسکے معتزلہ تھے لیکن اس نظریہ کو خصوصیت کے ساتھ مخالفین معتزلہ نے اختیار کر لیا تھا۔ قبل زمانہ امام اشعری کے ہمارے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسکو فرقۂ اشاعرہ نے مان لیا اور اسکی تکمیل پہلے پہل انھیں کے فرقے میں ہوی۔

مسئلۂ اجزاء لایتجزیٰ جو متکلمین اسلام میں جاری تھا اس کا اصل ماخذ یونان کا علم طبعیات ہے لیکن اسکی تکمیل اور توسیع الٰہیات کی ضرورت سے نزاعی اور دفاعی بحث میں متعین ہوی۔ ایسے ہی اہتار یہود میں اور کیتھولک عیسائیوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ غیر ممکن ہے کہ مذہب اجزاء لایتجزیٰ اہل اسلام میں اسلئے اختیار کیا گیا ہو کہ ارسطاطالیس نے اس میں نزاع کی ہے۔ ہم یہ لکھیں گے کہ اسکے باب میں سخت کوشش ایک مذہبی فائدہ کے خیال سے تھی۔ یہ ایسی جنگ تھی جس میں اسلحہ پہلے سے تجویز نہیں ہوے تھے۔ اس مسئلہ سے مذہبی نزاع کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ کائنات کی ہستی کی توضیح مقصود تھی کائنات کے از خود پیدا ہونے سے نہیں بلکہ جس میں خدائے تعالیٰ کی تخلیقی قوت کا دخل ہو اور وہ اس عالم کے قدم کو نہیں مان سکتے تھے اور نہ اسکی ترتیب کو ازلی کہہ سکتے تھے بلکہ یہ ایک حادث اور سریع الزوال ہستی ہے۔ خدا کو فاعل مختار اور قادر مطلق مانتا تھا نہ بطور غیر شخصی علت کے یا بطور معطل ابتدائی ماخذ کے اسی لئے اگلے وقتوں سے مسئلۂ تخلیق کو جملہ اسلامی تعلیمات سے بلند مرتبہ پر رکھا ہے۔ اسلام ایک شہادت مخالفت میں کفار کی جن کے فلسفہ میں عالم کو قدیم مانا ہے (مسلمانوں کے نزدیک ماسوا اللہ کی ہر چیز حادث بالزمان ہے۔ ۱۱ م) اور طبیعت کو علت فاعلی۔ اور اجزاء لایتجزیٰ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ عالم محسوس کا ادراک ہم کو گذرنے والے عوارض کی حیثیت سے ہوتا ہے جو ہر آن میں حادث ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں۔ ان تغیرات میں جو چیز باقی رہتی ہے وہ جسمانی جواہر ہیں (یعنے جواہر فرد یا اجزاء لایتجزیٰ) اور چونکہ ان جوہروں میں یا ان پر تغیرات

واقع ہوتے ہیں وہ خود بھی غیر متغیر نہیں مانے جا سکتے۔ جب وہ متغیر ہیں تو وہ بھی مستقل بالذات نہیں ہیں کیونکہ جو چیز قدیم ہے ضرور ہے کہ غیر متغیر ہو۔ لہذا ہر چیز عالم میں چونکہ متغیر ہے اسلئے حادث ہے یا خدا کی خلق کی ہوی ہے۔

یہ ابتدائی نقطہ ہے تمام موجودات کا متغیر ہونا ثابت کرتا ہے ایسے خالق کی ہستی کو جو غیر متغیر ہے۔ لیکن وہ متاخرین جو حکمائے اسلام کے زیر اثر تھے انھوں نے محدود شے کی صفت امکان سے خدائے تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو ثابت کیا ہے۔

اب ہم پھر عالم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ عالم میں یا اعراض ہیں یا وہ مبدء ہے جس پر اعراض قائم ہیں یعنے جواہر۔ جوہر اور عرض یا صفت یا دو ہی مقولے (قاطیغوریاس) ہیں جن کے واسطہ سے حقیقت کا مفہوم ہوتا ہے۔ دوسرے آٹھ مقولے یا تو صفت کے مقولے میں داخل ہیں یا وہ عقلی اضافات اور اعتبارات ہیں کوئی معروض انکے مطابق نہیں ہے۔ مادہ امکانی حیثیت سے صرف تعقل یا ذہن میں موجود ہے۔ زمان بذات خود کچھ نہیں ہے۔ سوا مختلف اشیاء کے ایک ساتھ موجود ہونے یا معیت کے جو عند الذہن حاضر ہے۔ اور مکان اور شکل بلاشک اجسام سے منسوب ہوسکتا ہے نہ جواہر فرد یا اجزاء لایتجزی سے جن سے اجسام بنے ہوتے ہیں۔

لیکن عموماً یہ اعراض ہی ہیں جو صحت کے ساتھ جواہر پر محمول ہوسکتے ہیں انکی تعداد ہر جسم واحد میں کثیر ہے بلکہ بعض کے نزدیک غیر متناہی کیونکہ نقیضین سے ایک یا دوسرا منسوب ہوسکتا ہے۔ ہر جوہر سے اس میں سوالب بھی داخل ہیں۔ اعراض وجودی اور غیر وجودی یعنے سلبی دونوں حقیقت رکھتے ہیں۔ خدا ہی نے سلب اور فنا کو پیدا کیا ہے اگرچہ ان کے موضوع کا دریافت کرنا مشکل ہے اور چونکہ کوئی عرض بغیر کسی جوہر کے اور کہیں نہیں ہوسکتا نہ کسی عرض میں (کیونکہ ایک عرض دوسرے عرض پر قائم نہیں ہوسکتا۔) درحقیقت چند جواہر میں کوئی شے عام یا مشترک نہیں ہوتی کلیات کسی طرح جزئیات اشیاء میں موجود نہیں ہیں۔ یہ محض تصورات ہیں۔

جواہر میں کوئی انفصال نہیں ہے یہ سب جدا جدا موجود ہیں اور اجزاء لایتجزی کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ فی الواقع متکلمین کے اجزاء لایتجزی زیادہ تر مشابہت رکھتے ہیں انکساغورس کے اجزاء متجانس سے بہ نسبت اجزاء مادہ کے (جو مذہب کہ اہل جز کا تھا مثلاً دیمقراطیس کا) بذات خود اجزاء لایتجزی امکان نہیں رکھتے لیکن ذات الوضع ہیں یعنے مقام رکھتے ہیں جس کو حیز کہتے ہیں اور اسی وضع یا حیز کے اعتبار سے وہ فضا میں شاغل یعنے سمائے ہوئے ہیں۔ یہ ایسے

وحدات ہیں جو امتداد نہیں رکھتے بلکہ اسکا مفہوم نقاط کا سا ہے۔ انھیں سے عالم اجسام بنا ہوا ہے جو فضا کے اندر ہے۔ ان وحدات کے درمیان میں خلا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حرکت غیر ممکن ہوتی کیونکہ اجزاء لایتجزیٰ ایک دوسرے کو دباتے ہوے نہیں ہیں۔ کل تغیرات منسوب ہیں اتصال وافتراق۔ حرکت اور سکون سے اس کے ماورا فاعلی اضافات درمیان جواہر اجزاء لایتجزیٰ کے کچھ نہیں ہیں۔ پس اجزاء لایتجزیٰ موجود ہیں اور اپنے وجود سے مستفید ہیں لیکن ایک کو دوسرے سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ عالم ایک منفصل انبار ہے اور اسکے اجزا میں کوئی باہمی تاثیر اور تاثر یا تعامل نہیں ہے۔

قدما نے اس مفہوم کے لئے راستہ بنا دیا تھا یہ نظریہ کم منفصل یعنے اعداد سے اقتباس کیا گیا تھا کیا زمان کی تعریف تعداد یا شمار حرکت سے نہیں کی گئی؟ پھر اسی مسئلہ کا اطلاق مکان پر کیوں نہ کیا جائے زمان اور حرکت؟ متکلمین نے ایسا ہی کیا۔ اور قدیم فلسفہ کے شبہات نے اس عمل پر بہت اثر کیا ہوگا۔ مثل عالم جواہر اور جسمانیات کے مکان زمان حرکت کی تحلیل بھی اجزاء لایتجزیٰ میں ہوی ایسے اجزا جو امتداد نہیں رکھتے تھے اور آناتؔ[1] جن میں مدت یا دیرپائی نہ تھی۔ وقت ایک تواتر جداگانہ آنات کا ہے (آنؔ جو ایک دوسرے کے بعد آتے جائیں) اور ہر دو آن کے درمیان خلا ہے۔ یہی صورت حرکت کی ہے۔ ہر دو حرکت کے درمیان ایک سکون ہے سریع اور بطئ حرکت کی رفتار ایک ہی ہے۔ لیکن بطئ حرکت میں سکون کے نقطے زیادہ ہیں۔ خلا کی مشکل کے دور کرنے کے خالی لمحۂ وقت اور سکون کا وقفہ درمیان دو آنوں کے تفرو یا جست کے مسئلہ سے حل کیا گیا جسم حرکت سے کود کود کے آگے بڑھتا ہے فضا کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ پر اور وقت اسی طرح ایک آن کا دوسری آن کے بعد پے در پے آنا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جست کے وہمی نظریہ کی کچھ ایسی ضرورت نہ تھی یہ صرف بعض عقلی ایرادات کے جواب کے لئے ایجاد کیا گیا تھا۔ نہایت ترتیب کے ساتھ انھوں نے تمام مادی عالم کو جو مکان اور زمان میں حرکت کرتا ہے اجزاء لایتجزیٰ اور ان کے اعراض میں تحلیل کر دیا تھا۔ بلاشک بعض متکلمین یہ مانتے تھے کہ اگرچہ اعراض ہر آن میں غائب ہو جاتے ہیں لیکن جواہر باقی رہتے ہیں لیکن دوسرے متکلمین عرض اور

---

[1] آن متکلمین کی اصطلاح میں نقطۂ وقت کو کہتے ہیں جسکا وقت بتایا جا سکتا ہے مثلاً اب مگر اسکے اجزا نہیں ہو سکتے۔ متکلمین کہتے تھے کہ جس طرح جسم اجزاء لایتجزیٰ سے بنا ہے اسی طرح زمان آنات سے بنا ہے یعنے زمانہ تطابق آنات کا نام ہے یعنے پے در پے آنے والے آن۔ ۱۲ مترجم۔

جوہر میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں کیا دونوں آناً فاناً فنا ہو جاتے ہیں اور پھر پیدا ہو جاتے ہیں) انکی یہ تعلیم تھی کہ جواہر جو درحقیقت نقاط ہیں مکان میں محض ایک نقطۂ وقت یعنے آن کے لئے موجود ہوتے ہیں مثل اعراض کے۔ ہر آن میں خدائے تعالیٰ عالم کو نئے سرے سے پیدا کرتا ہے۔ اسکے حالات میں بالفعل سابق و لاحق میں کوئی حقیقی اتصال نہیں ہے (یعنے جو پہلے موجود تھا اور اب فنا ہو گیا اس کے ساتھ جواب موجود ہے اس کو کوئی حقیقی علاقہ نہیں ہے نہ اسکے ساتھ کوئی تعلق ہے جو اب پیدا ہوگا۔ اس طرح ایک سلسلہ عوالم کا ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے جو بظاہر ایک ہی عالم معلوم ہوتا ہے۔ وہ جو ہمارے لئے اتصال یا علت و معلول کا تعلق ہے۔ جسب ظاہر وہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے جس کا دریافت کرنا غیر ممکن ہے آج کو کل پر ترجیح نہیں دیتا کہ جو سلسلہ واقعات کا جاری ہے اس کو خرق عادت سے روک دے۔ وہ ہمیشہ ایک ہی وتیرہ پر جاری رہتے ہیں لیکن یہ اس کے لئے سہل ہے جب چاہے روک دے۔ علت اور معلول کے تعلق کا غائب ہونا ان متکلمین کی رائے میں جو اجزاء لا تجزی کے قائل ہیں اس قدیم مثال سے سمجھایا جاتا ہے کہ کاتب میں اللہ جل شانہ اولاً ارادہ پیدا کرتا ہے اور پھر تحریر کی قوت اور پھر ہاتھ کی حرکت اور سب کے بعد قلم کی حرکت اور یہ جملہ امور تخلیقی آناً فاناً بدلتے رہتے ہیں۔ اس مثال میں ہر امر اپنی ذات میں مستقل ہے اور دوسرے سے بے نیاز۔

اگر اس رائے پر اعتراض کیا جائے کہ علیت کے سلسلہ میں یا عالم کے مسلسل واقعات سے اگر امکان کسی چیز کے علم کا نے لیا جائے تو کیا ہو مسلم متکلمین یہ جواب دیں گے کہ اللہ جل شانہ کو ہر چیز کا علم پہلے سے ہے اور وہ صرف اشیاء عالم اور ان کے مظاہر کو خلق نہیں کرتا بلکہ اُنکا علم بھی نفس انسان میں پیدا کرتا ہے۔ اور ہم اس سے زیادہ دانش نہیں رکھتے وہ ہر شئی کو ہم سے بہتر جانتا ہے۔

اللہ اور ماسوا اللہ یعنی عالم خدا اور انسان ان متقابل مفاہیم کے آگے ان کی عقل نے رسائی نہیں کی۔ سوا خدا کے جو کچھ موجود ہے وہ عالم اجسام ہے اور اسکے عوارض۔ نفس انسان غیر مادی حیثیت سے یا مجردات یعنے عقول (فلکیہ) ان دونوں کو فلاسفہ مانتے تھے۔ اور بعض معتزلہ بھی اجمالی طور سے یہ اعتقاد رکھتے تھے۔ یہ مسئلے اسلامی عقائد کے موافق نہیں ہیں۔ خدا کی ذات مجرد ہے سوائے خدائے تعالیٰ کے اور کسی شئے کی تجرید کا اعتقاد رکھنا شرک ہے۔ نفس عالم اجسام سے حیات احساس نطق یہ سب اعراض ہیں ٹھیک اسی طرح جیسے رنگ، مزا، حرکت و سکون۔ بعض کے نزدیک نفس ایک ہی ذرہ ہوتا ہے بعض کے نزدیک متعدد لطیف ذرات یا دیگر جسمانی اجزاء کے ساتھ ملے ہوئے ہر صورت تعقل ایک ہی ذرہ کا کام ہے۔

۱۲۔ ہر مومن کو علم کلام سے تسکین نہیں ہو سکتی۔ متقی بندۂ خدا اور ہی طریقوں سے خدا کی

قربت حاصل کرسکتا ہے۔ ایسے طریقے ابتدا ہی سے اسلام میں موجود تھے جن کو عیسائیوں نے قوت پہونچائی اور ہندی فارسی اثرات نے ترقی دی اور روزافزوں تہذیب اور شایستگی نے استحکام بخشا اس طرح اسلام میں بعض آثار کا ظہور ہوا جسکو علم باطن یا تصوف کہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک طبقہ مقدس اہل اسلام کے درویشوں کا جن کی تاریخ عیسائی منک اور ہندو سنیاسیوں سے بہت مشابہ تھی پیدا ہو گیا اور ملک شام اور مصر میں بکثرت خانقاہیں تعمیر ہوگئیں۔ اسکی تہ میں مذہبی یا روحانی ریاضت کی بحث آتی ہے۔ لیکن کوئی امر ایسا نہیں ہے جس کی اصل کسی نہ کسی نظریہ پر قائم نہیں ہے۔ مقصد اس کا یہ تھا کہ خدا کے ساتھ بندہ کا رشتۂ عبودیت مضبوط ہو اور قربت حاصل کیجائے۔ اس نزدیکی یا قربت کے حاصل کرنے کو اکثر رمزی اعمال کی اور مراقبہ اور مکاشفہ کی ضرورت تھی جو لوگ اس سلسلہ میں داخل تھے انھوں نے رموز کے اسرار کو دریافت کرنے کی کوشش کی تاکہ خود ان پر عمل کریں اور محرم اسرار یعنے مریدوں پر اس بھید کو آشکارا کریں اور اسکے علاوہ اپنا درمیانی مرتبہ وجود کل کی میزان میں قایم کریں جنہ وضا جدید فلاطونی (اہل اشراق) کے مسایل جنمیں سے بعض ماخذ متشبہ (ڈونیسیوس اریوپگائیٹ Arespogite اور مقدس ہائرو تھیوس کی طرف منسوب تھے Hierotheos (Stephen bar sudali)) اس کتاب میں ان سے مدد لیگئی تھی ہندوستان کا جوگ کم از کم وہ جو فارس اور مرکز میں موجود تھا اس سے بہت کچھ اثر لیا تھا بہت بڑا حصہ اس باطنیت کا خالص مذہب کی حدوں کے اندر رہا جس میں کچھ نہ کچھ شعرا اور اہل ذوق کی جولانیوں کے ساتھ ایک حد تک رعایت جائز رکھی گئی تھی۔ اور اس مسئلہ میں کہ خدائے تعالیٰ فاعل مطلق ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے اس میں متکلمین اور اہل باطن دونوں ہمآواز تھے مگر بعد سے بڑھی ہوی باطنیت نے یہ مسئلہ ایجاد کیا کہ خدا ہی خدا ہے ہمہ اوست دیگر ہیچ، یہ مسئلہ یعنے (وحدت وجود) خالص مذہب کے خلاف تھا۔ اس اعتبار سے کہ عالم ایک نمود بے بود ہے گویا بالکل خالی پڑا ہے۔ اس فلسفہ نے نفس انسانی کو خدائی کا مرتبہ بخشا۔ خدا کی وحدت کلی وحدت ہے جس میں عالم بھی شامل ہے اور خدا کا فعل کلی فعل ہے اور وہی وجود کل ہے۔ خدا کے سوا اگر کچھ اور ہے تو وہ نفوس صوفیۂ کرام جن کا رجحان خدا کی طرف ہے۔ وجدان کی نفسیات کو صوفیۂ کرام کی تعلیمات سے ترقی ہوی۔ ان کے نزدیک نفس کو جو ادراکات ہوتے ہیں اون کا سرچشمہ خارج میں ہے اور ہمارے افعال باطن سے نکل کے خارج میں ظہور کرتے ہیں۔ حقیقت نفس کے بعض احوال اور وجدانیات ہیں۔ میلان اور عدم میلان

ؔ یہ لفظ مشتق اریوپگس سے جو کہ اثینیہ یعنے مدینۃ الحکما کی ہیکل جبل المریخ سے مراد ہے۔ جہاں فوجداری کے سنگین مقدموں کا فیصلہ کیا جاتا تھا۔ ۱۲ مترجم۔

ان سب احوال اور وجدانیات میں عشق سب سے بالاتر ہے۔ خوف ورجا ہیچ ہے۔ عشق ہی عشق ہے جو ہم کو خدا تک پہنچا دیتا ہے۔ سعادت نہ علم سے ہے نہ ارادے سے۔ یہ وصال معشوق ہے۔ صوفیۂ کرام نے اولاً عالم کو فانی بنا دیا (اور پھر نفس انسانی کو بھی فنا کا مرتبہ بخشا) یہ اس رنگ میں متکلمین سے بہت بڑھ گئے۔ متکلمین نے عالم کو خدا کے فعل تخلیق پر صدقے کیا تھا اور صوفیۂ کرام نے خدائے تعالیٰ کے نور اور عشق میں عالم کو فنافی اللہ کر دیا۔ کثرت کی پریشانی جو محسوس ہوتی ہے یعنے عالم رنگ بو وصال محبوب کے شوق اور بے تابیوں میں فنافی العشق ہو جاتا ہے وہ ٹوٹ جاتی ہے اور وحدت ہی وحدت باقی رہجاتی ہے۔ عالم وجود اور عقلیات سب ایک مرکز پر آجاتے ہیں۔

اس بیان کے ساتھ یونان کے اصلی خیالات کا مقابلہ کرو۔ یونانی فلسفہ کی یہ خواہش تھی کہ حواس کچھ اور ترقی (یعنے پانچ حواس سے کچھ اور حاسے ہوتے تاکہ اس خوبصورت عالم سے زیادہ تر آگاہی ہو سکتی صوفیہ کہتے ہیں کہ حواس کی تعداد حد سے گذری ہوی ہے کیونکہ حاسات اور محسوسات کی کثرت ہمارے آرام میں خلل انداز ہے ہمارے ذوق شوق اور مراقبے میں مخل ہوتے ہیں۔

انسانی فطرت ہمیشہ ظہور کرتی رہتی ہے۔ جو لوگ دنیا و مافیہا کو چھوڑ بیٹھتے ہیں وہ وہم و خیال کے دام میں پڑ کے حد سے بڑھ جاتے ہیں جب تک بہت مسن ہو جائیں۔ اس پر ہم کو تعجب نہ کرنا چاہئے کہ اکثر ان میں ایسے ہیں جن کو مذہب سے بہت ہی کم سروکار رہتا ہے یا یہ کہ درویشوں کے اخلاق اکثر دوسری حد پر پہونچ جاتے ہیں۔ (یعنے صوفیۂ کرام کے اخلاق افراط و تفریط سے خالی نہیں)

تصوف کی تدریجی ترقیوں کا بیان مذہب کی تاریخ سے زیادہ تعلق رکھتا ہے بہ نسبت تاریخ فلسفہ کے۔ فلسفیانہ ارکان جو تصوف نے اخذ کرلئے ہیں ان کو ہم حکماء اسلام میں ملاحظہ کرتے ہیں جن کا ذکر آگے آئیگا۔

۴۔ ادب اور تاریخ

۱۔ عربی شاعری اور واقعہ نگاری مکتبی تعلیمات سے باہر باہر ترقی کرتی رہی۔ لیکن ایک مدت کے گذرنے کے بعد ادب اور تاریخ نگاری بھی بیرونی اثرات سے محفوظ نہ رہ سکی۔ اس بیان کے ثبوت میں بعض امور کا ذکر یہاں کافی ہوگا۔

مذہب اسلام نسل عرب کی شاعری کے روایات میں خلل انداز نہیں ہوا جسطرح مسیحیت نے ٹیوٹن (Tentonic) قوم پر اپنا اثر ڈالا۔ دنیاوی ادب بنی امیہ کے عہد میں بھی عمدہ اقوال سے

خالی نہ رہا جن میں سے اکثر قدیم شعر سے ماخوذ تھے جو (بقول مصنف) نَعُوذُ بِاللہ قرآن مجید کی تعلیم کا مقابلہ کرتے تھے۔ عباسی خلفاء ہارون رشید اور مامون رشید علمیت میں شاہ سلیمان سے سبقت لے گئے تھے۔ ان کے بچوں کی تعلیم صرف قرآن تک محدود نہ تھی اس میں قدیم شعراء کے اشعار اور قومی تاریخ کا علم بھی داخل تھا۔ بڑے بڑے شاعر اور عالم دربار خلافت میں گویا کھنچے چلے آتے تھے۔ اور شاہانہ انعام سے سرفراز ہوتے تھے۔ ان حالات نے ادبیات علمیت اور فلسفیانہ مباحث پر اپنا اثر ڈالا اگرچہ ایسا اثر صرف چند ہی اشخاص پر ہوا اور وہ بھی محض سطحی۔ یہ اثر مذہبی عقائد میں شکوک اوہام یا رندانہ تمسخر کے پیرایہ میں جسکا رخ مقدس امور کی جانب تھا۔ اور حسی لذات کی خوبیوں کی تعریف ہوتی تھی (مثلاً میخواری اور حسن پرستی) اسی زمانہ میں حکیمانہ اقوال عاقلانہ غوص و فکر کے نتائج اور صوفیہ کرام کے ملفوظات سنجیدہ اور حقیقت اظہار عرب کی شاعری میں داخل ہو گئے۔ پھر خیالات اور وجدانیات کی ترکیبیں اور صنائع بدائع معنوی بلکہ لفظی نے بھی راہ پیدا کی آخر میں محض قافیہ پیمائی اور تک بندی ہو گئی۔

۲- (۷۴۸-۸۲۸ء) ابو العتاہیہ کی ناگوار شاعری میں محض نسوانی خیالات اور ناکام عشقبازی اور آرزوئے موت کے سوا کیا ہے۔ اسکی اس بیت سے اسکی دانشمندی کا اظہار بخوبی ہوتا ہے۔

لے ذہن جادۂ احتیاط پر راہنمائی کر
اور گناہ سے بچنے کے لئے ترک دنیا کی سپر ہاتھ میں اٹھا

جو شخص فطرت کی شاعری کے سمجھنے اور اوس سے لطف اٹھانے کا مذاق رکھتا ہے اسکو ترک دنیا کے مضامین میں بہت ہی کم حظ مل سکتا ہے۔ ہاں وہ متنبی (۹۶۵-۹۰۵) کے اشعار سے تھوڑا بہت لطف اٹھا سکتا ہے۔ متنبی کے مضامین کی یک رنگی بالکل ناگوار اور بے مزہ ہے۔ قطعات کی صورت میں اسکے اشعار ہیں تاہم متنبی سب سے بڑا عرب کا شاعر مانا گیا ہے۔ اسی طرح لوگوں نے ابو العلاا المعری (۹۷۳-۱۰۵۸ء) کو خواہ مخواہ بڑھا دیا ہے کہتے ہیں کہ وہ شاعر اور حکیم ہے۔ احیاناً اسکے شریفانہ وجدانیات اور عاقلانہ خیالات فلسفہ نہیں ہیں نہ اگے تکلف سے بھرے ہوئے مگر مبتذل طرز ادا شعر کی حد میں داخل ہیں۔ یہ شخص نابینا تھا اور کچھ ایسا مالدار بھی نہ تھا کبھی کبھی جب زمانہ موافق ہوا تو وہ نے ماہر لغت یا مورخ کی حیثیت سے ادنیٰ درجہ کی نقادی کے فن کی کچھ خدمت کر سکتا تھا۔ لیکن بجائے اسکے کہ زندگی کے فرائض کے ادا کرنے میں کچھ جوش و خروش دکھاتا اس نے زہد خشک اور ترک دنیا کی مدح سرائی کی ہے واعظانہ انداز سے جس میں کوئی لطف نہیں ہے۔ وہ اکثر سیاسی حالات خالص مذہب کی جماعت کی دلیلیں اور علماء کے عالمانہ بیانات کی شکایت کرتا رہتا ہے اور خود کوئی عمدہ رائے پیش نہیں کرتا۔

اسکی اسکو لیاقت ہی نہ تھی۔ وہ ترکیب اشیاء کی استعداد سے بالکل عاری ہے وہ تحلیل پر قدرت رکھتا ہے لیکن ترکیب کا کوئی اشارہ نہیں دیتا اور اسکی علمیت غیر مثمر ہے۔ اسکے شجر علم کی جڑیں ہوا پر ہیں جیساکہ اس نے خود ہی اپنے ایک مکتوب میں ایک مختلف پیرایہ میں اسکا اعتراف کیا ہے۔ اسنے بالکل مجرد رہ کے زندگی بسر کی اور اسکی غذا نباتات تھی جو مذہب قنوط (مایوسی) رکھنے والے کے لئے مناسب ہے ایسے مضامین کو اسنے اپنے اشعار میں بیان کیا ہے:-

دنیا ایک کھلونا ہے۔ قسمت اندھی ہے
موت کسی کو نہیں چھوڑتی نہ بادشاہ کو
جسکی زندگی عیش و آرام میں بسر ہوتی ہے
نہ درویش کو جو راتیں بیداری اور مناجاتوں میں تمام کرتا ہے
غیر معقول اعتقاد سے وجود کا معاملہ ہوتا ہے۔

گردش افلاک کے ماوراء جو کچھ ہے وہ ہم سے ہمیشہ پوشیدہ رہے گا۔ مذاہب جو وہاں کی فارغ البالی کی خبر دیتے ہیں وہ بھی منافع ذاتی کے اغراض سے بنائے گئے ہیں۔ ہر قسم کی فرقہ بندیوں کو قوی بادشاہ اپنی سلطنت کی حفاظت کے لئے کام میں لاتے ہیں۔ اور ان سب باتوں کی حقیقت چپکے سے کان میں کہی جا سکتی ہے۔ سب سے بڑی عقلمندی یہ ہے کہ دنیا سے کنارہ اور بلا غرض نیکی کرے کیونکہ یہی نیکی اور شرافت کا فضل ہے اور اس سے کسی قسم کے انعام کی توقع نہ رکھے۔

دوسرے علما کا فلسفہ زیادہ عملی ہے وہ اپنی قوت کا اثر دنیا پر ڈال سکتے تھے انھوں نے گیٹی شاعر کے فاسٹ میں تھیٹر کے منیجر کے مسئلہ کی تائید کی ہے۔ جو بہت کچھ پاتا ہے وہ کثرت کو کچھ دیتا ہے۔ سب سے کامل نمونہ اس نوع کے لوگوں کا ہم کو حریری (۱۰۵۴- ۱۱۲۲) میں ملتا ہے جس کا ہیرو ابوزید سروجی ہے۔ وہ یہ سب سے اعلیٰ حکمت ہم کو سکھاتا ہے۔

شکار کر اور خود شکار نہ ہو جانا
تمام دنیا ایک شکار گاہ ہے
اگر اطلس و کمخواب نہ ملے
تو پلاس ہی پر قناعت کر
اگر دینار ہاتھ نہ لگ سکیں
تو پیسوں ہی کو غنیمت سمجھ لے

۳- قدیم عرب کی واقعہ نگاری (تاریخ) بھی مثل شاعری کے جزئی واقعات کے فہم سے تعلق رکھتی تھی۔ لیکن سوانح عالم کو مجموعی حیثیت سے دیکھنے اور سمجھنے سے قاصر رہی۔ جب سلطنت کو اچھی خاصی وسعت حاصل ہوگئی تو لامحالہ نظر کی بھی وسعت بڑھی۔ پہلے ایک بڑا ذخیرہ معلومات کا فراہم ہوا۔ عرب کے جغرافی اور تاریخی علم کو سیر و سیاحت سے ترقی ہوئی یہ سفر احادیث کے جمع کرنے یا سلطنت اور تجارت کے اغراض سے یا صرف مشاہدۂ عجائبات کے شوق سے اختیار کئے جاتے تھے۔ مذہبی فرائض حج ادا کرنے سے زیادہ دوسرے اغراض مدنظر تھے۔ اون کا مخصوص طریقہ تحقیق کا زیادہ تر روایات کی جانچ سے متعلق تھا۔ روایات سے علم کی تحصیل میں بہت خوض و فکر کیا گیا۔ درایت حدیث کے لئے بھی وہی باریک بینی کام میں لائی گئی جو نحو و صرف کے لئے صرف کی گئی تھی اونھوں نے تقسیم اور تحت تقسیم سے واقعات میں وہ طرز اختیار کیا جس میں صحیح عربی انداز کی رنگ آمیزی تھی اگرچہ صاف اور روشن نہ تھا۔ اس طریقہ سے انھوں نے تاریخ کی ایک منطق بنائی جو مشرقی نگاہ میں ارسطاطالیس کی منطق سے زیادہ باریک تھی گو اوسکی بنا ویسی مستحکم نہو۔ اُن کے روایات جس کی صحت کی جانچ میں دقت نظر کو زیادہ دخل تھا۔ بہ نسبت عملی حیثیت کے۔ اکثر کے نزدیک انکی صحت حواس کی شہادت کے برابر تھی۔ اور عقلی احکام پر ان کو ترجیح دی جاتی تھی عقلی احکام میں مغالطہ ہوسکتا ہے لیکن احادیث میں اسکی گنجائش نہیں ہے۔

ایسے اشخاص بھی ہر زمانے میں تھے جنھوں نے موافق اور مخالف روایات کو ساتھ ہی ساتھ لکھدیا ہے۔ دوسروں نے گو کہ زمانۂ حال کے وجدانیات اور مطلوبات کا لحاظ کیا ہے۔ لیکن گذشتہ پر بھی اپنے نظری احکام کے جاری کرنے سے باز نہیں رہے ہیں۔ کیونکہ واقعات تاریخی کا امتیاز بعض اوقات سہل تر ہوتا ہے بہ نسبت اسکے کہ معاملات زمانۂ حال کا فہم حاصل ہو۔

نئے نئے مضامین تحقیق طلب پیدا ہوگئے۔ جغرافیہ میں طبیعیات کا دخل ہوا مثلاً جغرافیہ (اقالیم سبعہ کے لیل و نہار کا طول اور وہاں کے موسم) تاریخی مجموعہ میں عقلی زندگی اعتقاد اخلاق ادبیات وغیرہ علوم کی مداخلت ہوئی۔ دوسرے ملکوں اور قوموں کے حالات کا مشاہدہ اور مقابلہ اکثر امور میں کیا گیا اور اس طرح مابین الاقوامی انسانی یا دنیاوی عنصر نے تاریخ میں دخل پایا۔

۴- کل انسانوں کا مجموعی حیثیت سے ملاحظہ مسعودی میں پایا جاتا ہے جسکی وفات ۹۵۶ء کے قریب واقع ہوئی۔ جو چیز انسانیت سے تعلق رکھتی ہے مسعودی کو اس سے دلچسپی تھی اور وہ اوسکا قدرشناس تھا جن انسانوں سے اسکی ملاقات ہوتی تھی ان سے کچھ نہ کچھ وہ اکتساب کر لیتا ہے لہذا اسکی کتابی مطالعہ بھی اسکا بے سود نہیں ہے نہ اسکی نظر ایسی تنگ و تاریک ہے جو واقعات موجودہ اور موجودہ مذہب کے آگے نہ بڑھ سکے نہ یادر ہوا فلسفیانہ بحثیں ہی اسکو زیادہ پسند ہیں اسکو۔

اپنی قوت کا مرتبہ معلوم ہے اور آخر عمر تک جبکہ وہ مصر میں تھا جو اسکے وطن سے بہت دور تھا اپنی زندگی کا اخیر زمانہ بسر کر رہا تھا۔ وہ تاریخی معلومات سے تسلی پاتا تھا جس کو وہ دوائے نفس کہتا ہے۔ تاریخ اس کے نزدیک مجموعۂ علوم ہے۔ اسی میں سب کچھ ہے۔ یہی اسکا فلسفہ ہے اور اسکا کام یہ ہے کہ گذشتہ اور موجودہ کی حقیقت کو سامنے رکھدے۔ کل عالم کی دانائی اسکی تکمیل تاریخ کا موضوع بحث ہے۔ اگر تاریخ نہ ہوتی تو تمام علم کب کا نسیاً منسیاً ہو چکا تھا۔ کیونکہ دانشور پیدا ہوتے ہیں اور مرجاتے ہیں۔ تاریخ ہی ان کے عقلی اکتسابات کو محفوظ رکھتی ہے اور اسی سے گذشتہ اور حال میں تسلسل قائم رہتا ہے۔ تاریخ سے ہم کو ایسا علم حاصل ہو سکتا ہے جس میں احاد ناس کی رائے یا تعصب کو دخل نہیں ہے اس سے واقعات کا اور لوگوں کے خیالات کا علم ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ مسعودی اکثر تاریخی واقعات کے ترکیب دینے اور نتیجہ نکالنے کا کام ناظرین پر چھوڑ دیتا ہے۔ اس نے اپنی ذاتی رائے کو بھی ناظرین ہی کے فہم پر چھوڑا ہے۔

اس کا پیرو علم جغرافیہ کا عالم مقدسی (یا مقدسی) تھا جس نے ۹۸۵ء میں تصنیف کا کام کیا ہے وہ بعد مسعودی کے قابل ذکر ہے اور بہت قابل تعریف ہے۔ اس نے اکثر ملکوں کا سفر کیا اور مختلف پیشہ وروں سے متارہا اور ان کا شریک رہا تاکہ اپنے زمانے کے اطوار سے آگاہی حاصل کرے وہ حقیقی ابوزید سروجی ہے (دیکھو دوم ۴ ف ۲) لیکن ابوزید کا کوئی خاص مقصد نہ تھا مقدسی کی زندگی کا ایک مقصد تھا اور وہ اسی کی تحقیق کے درپے رہتا تھا۔

اسکی تصنیف انتقادی انداز کی ہے وہ تلاش اور تحقیق سے علم کا حاصل کرنا چاہتا تھا۔ وہ محض روایات پر اعتقاد نہ رکھتا ہے نہ منطقی استخراجات پر۔ جغرافی واقعات کا ذکر جو قرآن میں ہے اُسنے قدیم اہل عرب کی طرح اسکی تاویل کی ہے وہ اسکے نزدیک مشیت الٰہی کا پہلو لئے ہوئے ہیں۔

وہ ایسے واقعات کے علم کو اور ان ملکوں اور قوموں کو جو اسنے خود دیکھے ہیں چشم دید واقعات کہتا ہے۔ وہ ایسے امور کو مقدم رکھتا ہے جو اسکے ذاتی تجربے میں آئے ہوں یا جو اسنے مشاہدہ کئے ہوں اور وہ واقعات جو اس نے معتبر اشخاص سے سنے ہیں اور سب کے بعد وہ امور جن کو اس نے کتابوں میں پڑھا ہو۔ فقرات مذکورۂ ذیل اس بیان سے ماخوذ ہیں جو اس نے اپنے باب میں کہے ہیں

میں نے علوم متداولہ اور اخلاق کی تعلیم دی۔ میں نے مذہبی وعظ کہا اور مسجد کے مناروں سے اذاں کی آواز بلند کی جس سے مسجدیں گونج گئیں۔ میں علماء کی مجالس میں حاضر ہوا اور زاہدوں کی عبادتوں میں شریک رہا۔ میں نے صوفیہ کے ساتھ شوربا اور درویشوں کے ساتھ دلیا کھایا اور ملاحوں کے ساتھ جہاز کا کرایہ وصول کیا۔ کبھی کبھی تو میں نے بالکل خالص خلوت اور تجرید کے عالم میں بسر کی۔

اور کبھی شجر ممنوعہ کے پھل کو بھی کراہت کے ساتھ نوش کیا۔ میں کوہ لبنان کے راہبوں کا ہم نشیں رہا اور کبھی میں نے بادشاہوں کی دربارداری کی۔ میں لڑائیوں میں شریک ہو کے اسیر جنگ ہوا جاسوس سمجھ کے محبس میں رکھا گیا۔ بڑے بڑے طاقتور بادشاہوں اور وزیروں نے میری بات سنی۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوا کہ میں قزاقوں کے جتھوں کے ساتھ رہا یا کسی بازار میں خردہ فروشی کے لئے بیٹھا۔ میری بہت کچھ عزت اور توقیر ہوی مگر اکثر ایسا بھی ہوا کہ قسمت نے لعنت ملامت سننے پر مجبور کیا اور جب کبھی الحاد یا فسق وفجور کا مجھ پر گمان کیا گیا تو نہایت سختی اور درشتی کے ساتھ مجھکو حلف اٹھانا پڑا۔"

ہم آج تک جب کبھی کسی مشرقی کا خیال دل میں لاتے ہیں اور اسکی تصویر ذہن میں کھینچتے ہیں اور اسکے مراقبہ کا تصور کرتے ہیں تو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر حال میں اپنے اصلی عقائد اور رسم و رواج کے ساتھ پایا جائیگا۔ یہ تصور بہت صحیح نہیں ہے لیکن یہ صورت زیادہ تر حالت موجودہ سے مناسبت رکھتی ہے بہ نسبت پہلی چار صدیوں کے۔ اسلام کے مزاج کے ساتھ اس زمانے میں اہل اسلام نہ صرف دنیا کے ظاہری منافع کے حاصل کرنے کی طرف مائل تھے بلکہ وہ انسان کے عقلی اکتسابات کے اخذ کرنے کا بھی قصد رکھتے تھے۔

باب سوم

فیثاغورس کا فلسفہ

ا۔ فلسفۂ فطرت

اقلیدس اور بطلیموس بقراط اور جالینوس اور کچھ حصّہ ارسطاطالیس کا اور اسکے سوا ایک کثیر حصّہ جدید افلاطونی (اشراقی) ادبیات (رسالوں اور کتابوں) کا عربی علم طبیعیات کے عناصر ہیں۔ یہ وہ متداول فلسفہ ہے جو تخصیص کے ساتھ حران کے صابیوں کے وسیلے سے شیعوں کو اور بعض دوسرے فرقوں کو بھی پہونچا اور مقبول ہوا اور رفتہ رفتہ نہ صرف بارگاہ خلافت تک اپنا اثر پھیلایا بلکہ ایک تعداد کثیر تعلیم یافتہ اور نیم تعلیم یافتہ جماعت اس سے متاثر ہوی۔ جستہ جستہ اجزا اسکے منطقیوں کی کتابوں سے لئے گئے تھے۔ مثلاً ارسطاطالیس۔ یا جیسے اسکی کتاب کائنات الجو (Meteorology) سے کتاب السماء والعالم جو اسکی طرف منسوب ہے کتاب الحیوانات سے کتاب النفس (Psychology) وغیرہ لیکن ان کے کلیات فیثاغورسی افلاطونی تعلیمات سے رواقیین (Stoics) کے ماخوذ تھے یا ان کے بعد جو نجومی یا کیمیاگر گذرے ان سے بھی کچھ مواد لیا گیا تھا۔ انسانی استفسار اور ایمان کو کتاب مقدس کی کتاب پیدائش میں خدائی اسرار خلقت کے پڑھ کے بخوبی تشفی تھی اور انھوں نے اس تحقیق میں عملی ضرورتوں کی حدوں سے بہت آگے قدم بڑھایا۔ عملی ضرورتوں کے لئے کسی قدر علم حساب جو میراث کی تقسیم یا تجارت میں ضروری ہے اور اسکے علاوہ تھوڑا سا علم ہیئت جو عبادت کے اوقات کے دریافت کرنے میں کام آئے کافی تھا۔

انسانوں نے ہر گوشۂ دنیا سے حکمت کے ذخیرہ کرنے میں عجلت کی۔ وہ گویا اس یقین پر چل رہے تھے جس کو مسعودی نے صحیح صحیح بیان کیا ہے۔ کہ "جو کچھ اچھا ہو اسکو پہچان لینا چاہئے خواہ وہ دوست

کے پاس ہو خواہ دشمن کے پاس ہو" بلاشک امیر المومنین علی (کرم اللہ وجہہ) نے یہ فرمایا ہے" کہ حکمت مومن کا گم شدہ مال (بھیڑی) ہے۔ اس مال کو واپس لو خواہ کافر ہی کے پاس سے ملے"۔

فیثاغورس اہل اسلام کے نزدیک ریاضیات میں سب سے بالاتر ہے اسکی ریاضی میں یونانی اور ہندی ارکان شامل ہیں۔ یہ بالکل سچ ہے لیکن ہر شئے جدید فیثاغورسی مطمح نظر سے دیکھی جاتی ہے بغیر ریاضیات کے یہ شعبے ارثماطیقی (علم حساب) جیومطریہ (علم ہندسہ) وموسیقی کے حاصل کئے ہوئے کوئی شخص ان کے نزدیک نہ حکیم ہوسکتا ہے نہ طبیب حاذق۔ نظریات اعداد کو وہ لوگ مساحت پر فضیلت دیتے تھے کیونکہ عددیات کو محسوسات عالم سے زیادہ علاقہ نہیں ہے بلکہ وہ ذہن کو حقائق اشیائے کے قریب تر کردیتے ہیں۔ یہ لوگ تنزہ اور تجرد میں غلو کی حد تک پہونچ گئے تھے۔ بلاشک خدائے تعالیٰ کی وحدت بہت بڑی ہے جس سے ہر چیز پیدا ہوی ہے۔ خدا خود عدد نہیں ہے (یعنے خدا کی وحدت عددی نہیں ہے) مگر وہ عدد کا سبب اول ہے۔ جملہ اعداد میں چار سب سے اعلیٰ ہے کیونکہ یہ تعداد عناصر کی ہے۔ فلاسفہ اسکی بہت تعظیم کرتے تھے اور پھر رفتہ رفتہ ہر چیز جو زمین آسمان میں تھی اس کو تقریراً یا تحریراً چار جملوں میں ادا کرتے تھے یا ایسے مضمون میں جس کے چار عنوان (سرخیاں) ہوں۔

ریاضیات سے علم ہیئت اور علم نجوم کی طرف توجہ کرنا نہایت سہولت کے ساتھ اور بہت جلد ہوا۔ مشرقی طریقے جو ان کو ہاتھ لگے تھے ان کو شاہی منجم بنوامیہ خاندان کے بھی کام میں لاتے تھے۔ لیکن بنی عباس کے عہد دولت میں انکی توسیع اور تکمیل ہوی اس طرح ان کے قیاسات اکثر عقاید اسلام کے خلاف جاتے تھے اور حامیان ملت ہرگز اُن کو پسند نہ کرسکتے تھے۔ مومن کے نزدیک دو ہی امر تھے خدائے تعالیٰ اور کائنات یا دنیا اور عقبیٰ لیکن منجم کے نزدیک دو عالم تھے ایک فلکیات دوسرے زمین خدائے تعالیٰ کی ذات اور عقبیٰ دونوں منجم کی نگاہوں سے بہت دور تھے۔ مختلف مفاہیم وہ تعلقات جو اجرام سماوی اور اشیاء فلک قمر کے وسط میں سمجھے گئے تھے ان سے ایک طرف تو عقلی علم ہیئت کی تکمیل ہوی دوسری جانب علم احکام نجوم کی جو محض وہمی اور خیالی تھا۔ چند ہی اشخاص احکام نجوم کے وہمیات سے علٰحدہ رہے۔ جس مدت تک یہ علم (ہیئت) نظام بطلیموسی کے تابع رہا بالکل ناخواندہ لوگوں کے لئے تو اس نظام کے محالات پر طعن کرنا سہل تھا لیکن اہل علم کو اسکی تردید دشوار تھی۔ کیونکہ اہل علم کے نزدیک زمین اور جو زندہ صورتیں اسپر موجود ہیں یہ سب آسمانی قوتوں کے پیدا کیئے ہوے ہیں۔ یہ سب

ل ایک مسیحی کے نزدیک اہل اسلام کی تنزیہ اور تجرید اگر غلو سمجھی جائے تو کچھ عجب نہیں ۱۲۔ مترجم۔

ایک انعکاس ہے آسمان نور کا یا صدائے بازگشت ہے فلکیات کی ازلی ترتیب سے وہ حکما جو عقل اور ارادے کو نفوس کواکب اور کرات فلکی سے منسوب کرتے ہیں وہ اجرام سماوی کو خدا کی مشیت کے نائب قرار دیتے ہیں اور خیر اور شر دونوں کو انھیں سے منسوب کرتے ہیں اور بذریعہ اوضاع مدارات (نظرات کواکب) کے جو حسب قوانین محکم ارضیات پر موثر ہیں وہ آنے والے امور کی پیشین گوئی بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ سچ ہے کہ اور لوگوں کو خدا کی اس دوسری مشیت میں شکوک تھے۔ عقل اور تجربے دونوں سے وہ اس کو باطل خیال کرتے تھے۔ یا مشائین کی رائے کے موافق کہ مقدس وجود فلک اور نفوس فلکی کا جن کے عقول خالص ہیں جو ادراک اور ارادے سے بالاتر ہیں اور اسلئے جزئیات اور محسوسات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ان کی تاثیر عالم پر من حیث الکل ہے اور جزئی حوادث سے ان کو کوئی علاقہ نہیں ہے۔

۳ - عالم طبیعی کی مملکت میں اہل اسلام کو معلوم ہوا کہ انسانوں نے اچھا ذخیرہ جمع کر لیا ہے لیکن کسی صورت میں بھی وہ علمی طور سے اس مواد کو کام میں نہ لا سکے۔ طبیعیات کے جداگانہ شعبوں میں جس کی تکمیل پر یہاں ہم نظر نہیں کر سکتے انھوں نے نظام روایات پر زیادہ توجہ کی۔ خدا کی حکمت اور طبیعت کے افعال و خواص اشیاء جو نفس عالم کی قوت یا اس سے خارج ہوتے ہیں۔ کیمیائی تجربے کئے جاتے تھے طلسمات کے عجائب وغرائب کا امتحان کیا جاتا تھا۔ موسیقی کے اثر کی انسانوں اور حیوانوں کے (قلب و جگر) وجدانیات پر تحقیق کی جاتی تھی۔ اور قیافہ کے متعلق مشاہدات ہوتے تھے۔ یہ بھی کوشش کی گئی تھی کہ عالم رویا کے عجائبات اور خوابوں کی توضیح کیجائے اور اسی طرح پیشین گوئی اور پیش بینی کی بھی وغیرہ۔ ایسی کی توقع ہو سکتی تھی کہ انسان سے خاص دلچسپی لی جائے گی اور یہی تحقیقات کا مرکز اور اصل موضوع قرار دیا جائیگا۔ جو کہ عالم صغیر ہے اور اس میں جملہ ارکان اور قوتیں کائنات کی مجتمع ہیں۔ اصلی جز انسان کی ہستی کا نفس کو قرار دیا تھا اور اسکا تعلق نفس عالم (عقل فعال) سے اور اسکی آنے والی زندگی معرض تحقیق میں آئے گی۔ بہت کچھ غور خوض قوائے نفس پر اور قلب اور دماغ میں ان کے مقامات پر کیا گیا۔ بعض نے جالینوس کی رائے کو اختیار کیا لیکن اکثر جالینوس نے جو کچھ کہا تھا اس سے بھی تجاوز کر گئے اور پانچ حواس باطنی بمقابلہ چار مشاعر ظاہری کے مقرر کئے یہ نظریہ مثل دیگر اسرار طبیعی کے ابولونیوس طیانی سے منسوب کرتے تھے۔

ظاہراً مذہبی عقاید کی طرف مخالفت کا اندازہ ریاضیات اور طبیعیات کی جانب سے ممکن تھا لیکن سب سے زیادہ مخالفت مسئلۂ قدم وحدوث کے ظہور سے پیدا ہوئی یہ مسئلے عقائد کیلئے خطرناک تھے قدم عالم کی تجویز مادہ کا غیر مخلوق ہونا اور اسکا ازل سے متحرک ہونا یہ امور علم ہیئت کے ساتھ شریک ہو گئے تھے۔ اگر افلاک قدیم ہیں تو پھر وہ تغیرات بھی قدیم ہیں جو زمین پر ہوا کرتے ہیں۔ جملہ موالید

(معدنیات نباتات حیوانات) بعض حکمار کے نزدیک قدیم ہیں یا نسل انسانی بھی قدیم ہے۔ ان جملہ امور کا دورہ عالم میں ہوا کرتا ہے۔ عالم اپنے مدار پر ہمیشہ حرکت کرتا رہتا ہے۔ عالم میں کوئی شی جدید (حادث) نہیں ہے۔ انسانوں کی رائیں اور تصورات بھی مثل اور چیزوں کے دورہ کیا کرتے ہیں۔ جس چیز کے وقوع کا اب امکان ہے یا پائی گئی ہے یا معلوم ہوی ہے پہلے بھی اسی طرح ہو چکی ہے اور پھر بھی ہوگی۔

قابل ستائش بحثیں اور افسوس ناک تقریریں اس مبحث پر ہوتی رہیں مگر ان سے علوم کی اشاعت کو کوئی نفع نہیں پہونچا نہ علمی شوق کو ترقی ہوئی۔

۴۔ علم طب جس کی بوجوہ ظاہر بادشاہوں نے قدر کی وہ زیادہ مفید ثابت ہوا اسکی وجہ سے عقلیات کو زیادہ ترقی ہوی اور یہ بھی قابل توجہ ہے کہ اسی کی وجہ سے خلفا نے متعدد اشخاص کو یونانی مصنفوں کی کتابوں کے ترجمے کا حکم دیا۔ کچھ تعجب نہیں ہے کہ ریاضیات اور طبیعیات کی تعلیم مع منطق کے طب کی تعلیم پر بھی موثر ہوی ہو۔ اگلے معالج کے لئے قدیم طلسماتی قواعد اور سرسری تجربات کافی تھے اور وہ انھیں سے خوش اور مطمئن تھے۔ نویں صدی کی جدید معاشرت طبیب میں فلسفہ کی استعداد کو دیکھتی تھی۔ چاہئے کہ طبیب غذاؤں کی ماہیت محرکات اور مفرحات اور مرکب دواؤں کا علم رکھتا ہو۔ رطوبات بدنیہ کو جانتا ہو اور ہر صورت میں کواکب کی تاثیر کا نگراں ہو۔ طبیب اور منجم دونوں بھائی بھائی تھے اور ایک دوسرے کے قدر شناس تھے منجم اسلئے زیادہ قابل تعظیم ہے کہ علم نجوم کا موضوع یعنے اجرام سماوی بدن انسان سے اشرف ہے لہذا علم تنجیم طبابت سے اشرف ہے۔ چاہئے کہ طب کا طالب کیمیاگر کے درس میں شریک ہو اور اپنے فن ریاضیات اور منطق کے اسلوب پر عمل کرے۔ تعلیم کے جوش وخروش کے لئے نویں صدی میں یہی کافی نہ تھا کہ اپنے طرز بیان اور اعتقادات اور عمل کو قیاس کے موافق بنائے۔ بلکہ منطقی صحت کے ساتھ اسکو قیاس پر عمل کرنا لازم تھا۔ اصول طب پر خلیفۂ واثق باللہ (۸۴۲ - ۸۴۷) کے دربار میں علمار مباحثے اور مناظرے کیا کرتے تھے جس طرح عقائد اور اخلاق پر بحث ہوتی ہے۔ جالینوس کی ایک کتاب سے یہ مسئلہ لیا گیا تھا کہ آیا طب کو روایت تجربے یا عقلیات پر اعتماد کرنا چاہیئے یا یہ کہ اسکو ریاضی اور علم طبیعیات کے اصول اور مبادی سے بذریعہ منطقی استخراج (قیاس) کے مدد لینا چاہیئے۔

۵۔ فلسفۂ[1] طبیعیات جسکا مختصر نقشہ نہایت عجلت کے ساتھ یہاں کھینچا گیا ہے اس کو درحقیقت اکثر علمار نویں صدی کے بمقابلہ کلامی الہیات کے فلسفہ ہی خیال کرتے تھے یہ لوگ

[1] فلسفہ اور کلام میں مقابلہ تھا۔ فلاسفہ میں ایک تو مشائیں تھے جو ارسطاطالیسی فلسفہ کے طرفدار تھے۔

فیثا غورسی کہے جاتے تھے ۔ یہ دسویں صدی تک باقی رہا اوس زمانے میں سرخیل حکمار رازی (۹۲۳۔۹۳۲) جو ملک رے میں متولد ہوا اس نے ریاضیات کی تعلیم پائی اور علم طب اور طبیعیات کو حاصل کیا وہ علم کلام کا مخالف تھا اور منطق میں اشکال اقترانی کو ارسطو کی انالوطیقیہ (حصہ اول کتاب حجت ارسطالیس) سے سیکھا تھا۔ وہ بیمارستان کا ناظم (افسر اعلیٰ) تھا اپنے ملک میں بھی اور بغداد میں بھی اس کے بعد اس نے سیر و سیاحت آغاز کی اور اکثر سلاطین کے درباروں میں رہا منجملہ منصور ابن اسحاق سامانی کی بارگاہ میں مقیم ہوا۔ اس بادشاہ کے نام سے اس نے ایک طب کی کتاب معنون کی ۔ رازی کے نزدیک طبابت کا پیشہ اور جس قدر علم اوس کے لئے درکار ہے اس کی بڑی وقعت ہے ۔ ایک ہزار برس کی حکمت کتابوں میں موجود ہے اسکی قدر و قیمت بمقابلہ اسکے شخص واحد کے تجربات جو اسکی چند روزہ زندگی کا سرمایہ ہے کیا وقعت رکھتا ہے ۔ مگر اس کو بھی منطقیین کے استخراج پر جس کی جانچ تجربے سے نہیں ہوی ترجیح ہے ۔

انکی رائے میں نفس اور بدن کے تعلق کو نفس دریافت کر لیتا ہے اور یہ دیکھ کے کہ اس طریقے سے حالات اور مصائب نفس کے بذریعہ علم قیافہ کے معلوم ہو سکتے ہیں ۔ طبیب کو چاہئے کہ محض بدن کا طبیب نہ ہو بلکہ نفس کا بھی طبیب ہو۔ لہذا رازی نے ایک نظام روحانی طب کا بھی ایجاد کیا جس میں نفس کے تغذیہ[۱] کا بیان ہے ۔ اسلامی احکام سے مثل ممانعت شراب وغیرہ کے ان کو کوئی تعلق نہ تھا بلکہ ان کے الحاد نے ان کو مذہب قنوط (مایوسی) کی طرف رہنمائی کی فی الواقع ان کو عالم میں بہ نسبت خیر کے شر زیادہ معلوم ہوا اور اوس نے میلان کو عدم میلان سے بیان کیا ۔

رازی کے نزدیک اگرچہ ارسطاطالیس اور جالینوس بڑی قدر و منزلت رکھتے تھے ۔ لیکن اس نے کوئی خاص توجہ ان کی تصانیف کے سمجھنے پر مزید غور و فکر سے مبذول نہیں کی ۔ اسکو کیمیاگری کا بڑا شوق تھا جو اس کے نزدیک ایک سچا فن تھا جس کی بنیاد ہیولی اولی (ابتدائی مادہ) کے وجود پر تھی ۔ یہ ہنر اسکے نزدیک فلاسفہ کے لئے لازم تھا اور اسکو یقین تھا کہ فیثا غورس، دیمقراطیس، افلاطون، ارسطو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ دوسرے اشراقیین جو افلاطون کے فلسفہ کی متابعت کرتے تھے ۔ اہل مذہب میں جو لوگ ارسطاطالیس کے فلسفہ کی طرف مائل تھے وہ متکلمین کہے جاتے تھے اور جو افلاطون کیطرف رجحان رکھتے تھے وہ صوفی تھے پابند شریعت مشائی کو متکلم اور صاحب مذہب اشراقی کو صوفی سمجھنا چاہئے ۱۲ مترجم ۔

[۱] یعنے نفس کو کن چیزوں سے قوت حاصل ہوتی ہے ۔ مترجم

وجابالینوس کیمیا کے عامل تھے (یعنے سونا چاندی وغیرہ بناتے تھے) بخلاف مشائین کی تعلیم کے وہ یہ مانتا تھا کہ جسم میں بذات خود اصلی حرکت موجود ہے۔ یہ خیال جو یقیناً علم طبیعیات میں بہت مفید ثابت ہوتا بشرطیکہ لوگ اس کو سمجھتے اور اسکی اور تکمیل کرتے۔

رازی کی مابعد الطبیعیات قدیم مسائل سے شروع ہوتی ہے جن کو اس کے معاصرین اینک غورث امباذقلیس مانی وغیرہم سے منسوب کرتے تھے۔ اسکے نظام کار اس روس پانچ قدیم اصلیں تھیں۔ خالق و نفس کلی، ہیولی اولی بعد مطلق اور زمان مطلق یا ازلی بقا ان اصلوں میں ضروری شرائط عالم کے جو بالفعل موجود ہے ودیعت ہیں۔ جزائی حسی ادراک مسبوق بالمادہ ہے۔ (یعنے ادراک مادہ کی فرع ہے) اسی طرح جیسے مختلف اشیاء مدرک بعد کے وجود کو اصل سمجھتے ہیں۔ ادراکات تغیر کے ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ زمان کو ایک شرط کی حیثیت سے مان لیں۔ جاندار چیزوں کے وجود سے نفس کی معرفت ہوتی ہے اور یہ واقعہ کہ ان جانداروں میں سے بعض کو عقل بھی دی گئی ہے یعنے ایسی استعداد رکھتے ہیں جس سے صنعتوں کی تکمیل ہوسکے اور اس سے ہم ایک خالق دانا کے وجود کو ضروری جانتے ہیں جس کی حکمت نے ہر چیز کو بہترین وضع کیا ہے۔ گو کہ اس نے پانچ قدیم اصلوں کے وجود کو مان لیا تھا پھر بھی اس نے خالق کا اور خلق کائنات کے حصہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ سب سے پہلے ایک بسیط خالص روحانی نور پیدا کیا گیا تھا جو نفوس کا مواد تھا۔ نفوس بسیط روحانی جوہر نورانی ماہیت رکھتے ہیں۔ نوری مادہ یا عالم بالا جس سے نفوس نیچے اترے ہیں اس عالم میں اس کو عقل یا بخیال نور الٰہی کہتے ہیں۔ نور کے بعد ظل کا مرتبہ ہے جس سے نفس حیوانی پیدا کیا گیا ہے جو نفس ناطقہ کا خادم ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ بسیط روحانی روشنی کے ساتھ پہلے ہی سے ایک مرکب صورت موجود ہے جو کہ جسم ہے۔ جس کے ظل سے چار ارکان پیدا ہوئے ہیں حرارت، برودت، یبوست، رطوبت، ان چاروں ماہیتوں سے تمام اجرام سماوی اور اجسام ارضی بنائے گئے ہیں۔ یہ تمام عمل ازل سے جاری ہے۔ کوئی وقت اسکی ابتدا کا نہیں ہے۔ کیونکہ خدا کبھی معطل نہ تھا۔

حکیم رازی متکلمین کے اس مسئلہ کو شاید بھول گئے کہ فاعل کا کمال یہ ہے کہ وہ مرید (صاحب ارادہ) ہو اور ارادہ کی یہ صفت ہے کہ فعل اور ترک فعل دونوں پر قدرت رکھتا ہو۔ اگر خدا کے ہوتے دنیا کا بن جانا واجب ہے تو علت اولی کا اضطرار لازم آتا ہے نعوذ باللہ، ہم خدائے تعالیٰ کو مضطر نہیں مانتے۔ مثل آگ کے کہ وہ جلانے پر مجبور ہے۔ لیکن خدا ایسا نہیں ہے قادر مطلق جب چاہے کرے اور جب چاہے نہ کرے۔ مترجم۔

رازی کا منجم ہونا خود اسکے بیانات سے واضح ہوتا ہے۔ اجرام سماوی اس کے نزدیک بلاشک ویسے ہی عناصر سے بنے ہوئے ہیں جیسے ارضیات (زمین کی چیزیں) اور ارضیات ہمیشہ فلکیات سے متاثر ہوتے رہتے ہیں۔

۶۔ رازی کو مناظرانہ انداز دو سمتوں میں قائم رکھنا تھا۔ ایک طرف تو اس نے اسلامی توحید پر ایراد کیا جو تعدد قدما (پانچ قدیم اصلیں) جائز نہیں رکھتی خواہ وہ نفس ہو خواہ مادہ ہو خواہ مکان یا زمان ہو اور دوسری طرف اس نے دہریوں کے نظام پر حملہ کیا جو خالق کائنات کے منکر ہیں۔ دہریت کے طریقہ کو اسلامی مصنف بلاشک کراہیت سے دیکھتے ہیں مگر بظاہر اس کے بھی بہت سے ماننے والے موجود تھے۔ اگرچہ کہ کوئی ان میں قابل اعتنا نہ تھا دہر کے ماننے والے (پنجم۔ اول ۲ ف ۲) مادیئین حسیئین منکرین اور تناسخ کے قائل وغیرہ ہیں لیکن ان کے مسائل کے بارے میں کوئی امر مشخص اور منقح ہم کو نہیں پہنچا۔ بہرطور دہریوں کو اسکی ضرورت نہ تھی کہ موجودات کو ایک ایسی اصل کی طرف منسوب کریں جس کی اصلیت روحانی ہو اور اس میں تخلیق کی قدرت موجود ہو۔ اسلامی فلسفہ کو البتہ اسکی ضرورت تھی کہ ایسی ہی ایک اصل مانی جائے بشرطیکہ وہ تعلیمات ایمانی کی کسی حد تک تصدیق کرے۔ فلسفۂ طبعیات اس مقصد کی ترقی کے لئے مناسب نہ تھا کیونکہ علم طبعیات میں زیادہ تر توجہ کثرت کی جانب ہے اور طبعیت کے مخالف افعال کی طرف نہ کہ ان سب کی علت واحدہ کی طرف (علم طبعیات کو فطرت کی رنگا رنگی سے زیادہ دلچسپی تھی بہ نسبت توحید کے) یہ مقصد جدید افلاطونی ارسطاطالیسی مذہب سے حاصل ہو سکتا تھا جس کے منطقی مابعد الطبعیی خیالات سے یہ کوشش کیجاتی تھی کہ کل وجود کو ایک اعلیٰ وجود کی طرف نسبت دیں یا کل اشیاء کا ایک تخلیقی اصل سے صادر ہونا ثابت کریں۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم خیال کے اس رخ کی طرف متوجہ ہوں جو نویں صدی ہی سے ظاہر ہونے لگا تھا ہم کو ابھی کچھ بیان اس کوشش کا کرنا ہے جس میں فلسفۂ فطرت اور تعلیمات مذہب کو ملا کے ایک فلسفۂ مذہب بنانا تھا۔

۲۔ اخوانُ الصّفا بصرہ

۱۔ مشرق میں جہاں ہر مذہب ایک سلطنت کی حیثیت موجودہ سلطنت کے اندر پیدا کر لیتا ہے۔ ہر سیاسی فرقہ ہمیشہ ایک خاص مذہبی فرقہ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تاکہ کسی نہ کسی طریقہ سے اسکو پیرو (مرید) مل سکیں۔ اصل اسلام میں بلاشک ایک انسان اور دوسرے انسان میں کوئی

امتیاز نہیں مانا گیا ہے نہ اسلام میں کوئی ذات ہے اور نہ کوئی سیاسی تنزلت لیکن ملک اور تعلیم کا ہر جگہ پر یکساں اثر ہوتا ہے۔ اور ان میں دینداری کے درجے اور علم کے مرتبے قائم ہونے لگتے ہیں جہانتک کہ کسی گروہ یا فرقے میں اسکی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس طرح سے خفیہ مجلسیں جن کے مرتبے مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے سب سے اعلیٰ اور شاید اعلیٰ سے بڑھی ہوی وہ مجلس تھی جس کے ارکان صاحب اسرار سمجھے جاتے تھے۔ ان لوگوں نے فلسفہ طبیعیات بہت کچھ جدید فیثاغورسی حکما سے اخذ کیا تھا اور اپنے مقصد کی ترقی کے لئے (مقصد یہ تھا کہ تمدنی قوت پیدا کی جائے) ہر تدبیر کو جائز سمجھتے تھے۔ جو لوگ اس اسرار میں داخل تھے ان کے لئے قرآن کی تفسیر تمثیل کے پیرایہ میں کی گئی تھی وہ لوگ اس اسراری مذہب کو انبیا کی طرف منسوب کرتے تھے جن کے نام قدیم آسمانی کتابوں میں اور قرآن شریف میں بھی موجود ہیں۔ اگرچہ غیر مسلم حکما اس سب کی تہ میں تھے۔ فلسفہ کو تمدنی افسانوں کی صورت میں ڈھالا تھا۔ عقول اعلیٰ اور نفوس حکمار کی نظریات میں ثوابت اور سیاروں سے منسوب تھے لیکن تمدنی مہمات کے لئے یہی عقول و نفوس انسانوں کے جسم میں حلول کئے ہوئے تھے یہ بطور فرض مذہبی کے مانا جاتا تھا ان حلول کرنے والے عقلوں کی حمایت کرنا اس مقصد سے کہ زمین پر ایک عادل سلطنت قائم ہو واجب ہے۔ یہ فرقے جو اس طریقے سے کام کرتے تھے ان کو اُن علمی فرقوں سے مقابلہ کرنا ممکن ہے جو سینٹ سائمن کے زمانے تک موجود تھے۔ اور پھر ویسے ہی آثار پچھلی صدی میں واقع ہوے۔ اور یہ فرقے ایسے ملکوں میں پیدا ہونے لگے جہاں خیال کی آزادی روک دی گئی تھی۔

نویں صدی کے نصف آخر میں عبداللہ ابن میمون نے جو کرامی فرقہ کا سرگروہ تھا ایسی ہی ایک تحریک پیدا کی۔ وہ ایک ایرانی کحال[1] تھا جس نے حکمائے طبیعیین کے مدرسہ میں تعلیم پائی تھی اس نے اپنی قابلیت سے مومنین اور آزاد خیال فرقوں سے مل کے اتحاد قائم کیا۔ اس اتحاد کا مقصد یہ تھا کہ عباسی خلافت الٹ دی جائے۔ ایک گروہ میں تو عبداللہ ابن میمون ساحر تھا اور دوسرے گروہ میں ایک دیندار درویش اور ایک دانا حکیم تھا۔ اس نے سفید رنگ کا نشان اختیار کیا تھا کیونکہ اسکا مذہب خالص نورانیت رکھتا تھا اور اس نورانیت میں نفس انسانی بعد دنیاوی سرگردانیوں کے داخل ہوگا۔ یہ فرائض مذہبی تلقین کئے گئے تھے کہ جسم اور جسمانیات سے نفرت کیجائے

[1] یہ لفظ کحل یعنے سرمہ سے مشتق ہے یعنے آنکھ کا علاج کرنے والا ۱۲- مترجم

مادہ کی طرف اعتنا نہ کیا جائے۔ مال و اسباب میں کل متحد ہیں جو آپس میں ایک دوسرے کے بھائی تھے سب شریک ہوں اور اپنے آپ کو بالکل اس اتحاد کے سپرد کر دیں اور اپنے سرداروں کی وفاداری اور اطاعت کریں خواہ اس میں جان ہی کیوں نہ جائے۔ اس مجلس کے مدارج تھے۔ ایسی ہی مدارج جو ترتیب وجود میں ہیں یعنی خدا، عقل، نفس، مکان اور زمان۔ وہ سمجھتے تھے کہ وحی الٰہی کا ظہور تاریخ میں ہوا ہے اور انکی قوت (اتحادی) کے دستور العمل ہیں۔

۲۔ خاص مقامات کرامیوں کی تحریک کے بصرہ اور کوفہ تھے دسویں صدی کے نصف آخر میں بصرہ ایک چھوٹی سی مجلس کا مستقر تھا جس کے اتحاد کے چار درجے تھے۔ ہم کو پورے یقین کے ساتھ معلوم نہیں ہے کہ یہ برادران اتحادی اپنے اتحاد کی اس مثالی تنظیم میں کس حد تک کامیاب ہوئے۔ پہلے درجے میں نوجوان پندرہ سے تیس برس تک کے سن کے لوگ تھے جن کے نفوس طبیعی طریقہ سے ترقی کر رہے تھے۔ چاہیئے کہ یہ اپنے استادوں کی پوری اطاعت کریں۔ دوسرے درجے میں تیس سے چالیس برس تک کے لوگ تھے۔ ان کو دنیاوی حکمت سکھائی جاتی تھی اور تمثیلی علم سے اشیا کے آگاہ کئے جاتے تھے۔ تیسرے درجے میں چالیس سے پچاس برس تک کے لوگ تھے۔ اس عمر میں قانون الٰہی اور موجودات کی حقیقت انسان پر کھلنے لگتی ہے کیونکہ انبیاء (علیہم السّلام) اسی سن میں مبعوث ہوئے ہیں۔ سب سے اعلیٰ درجہ ان لوگوں کا تھا جن کی عمر پچاس برس سے تجاوز کر گئی تھی۔ ایسے شخص کو حقیقت اشیا گویا آنکھ سے نظر آنے لگتی ہے وہ مثل پاک فرشتوں کے ہے۔ یہ لوگ فطرت اور مذہب اور شریعت سے بالاتر ہیں۔

اس اُخوت (برادری) کی یادگار ایک کتاب جو مثل علوم انسائیکلوپیڈیہ کے ہے جو اُس زمانے میں متداول تھے ہم تک پہنچی ہے۔ اس میں اکاون (شاید دراصل پچاس ہوں) رسالے ہیں جن کے مضامین ایسے مختلف ماہیت کے ہیں کہ شارح اور مولف کسی طور سے انکے مرتب اور مدون کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ عموماً اس دائرۃ العلوم میں ایک انتخابی عقلی مذہب کا پتہ چلتا ہے جس کی بنا علوم طبیعی پر ہے۔ لہٰذا اس کے عقب میں سیاست ہے اس تالیف کا آغاز ریاضی کے مضامین سے کیا گیا ہے۔ اعداد اور حروف سے بحث کی گئی ہے اس کے بعد منطق اور طبیعیات چلتی ہے۔ ہر شئے نفس اور اس کے قوٰی کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ الوہیت کا علم حاصل کرنے کے لئے اہل اسرار اور کاہنوں کی روش اختیار کی گئی ہے۔

کامل اظہار ایک مظلوم فرقے کے عقائد کا ہے۔ اور سیاست کی جھلک جابجا نظر آجاتی ہے ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ نہ کچھ مصائب اور تنازع کا مضمون ہے۔ اس دائرۃ العلوم کے لکھنے والے یا ان کے سلف پر ظلم ہوا ہے اور انھوں نے کسی امید پر بسر کی ہے اور صبر و تحمل کا موعظ کیا ہے۔ اس روحانی فلسفہ سے اطمینان یا نجات ان کا مقصود اصلی ہے : ان کا مذہب ہے تا دمِ مرگ وفا کرنا (مرتے مرتے وفادار ہونا) اسی مطلب کو اسطرح ادا کیا ہے : جہادِ اکبر یہ ہے کہ برادر مومن کے لئے برادر مومن جان سے بھی دریغ نہ کرے۔ زندگی ایک حج ہے اسی دنیا کے اندر۔ اہل باطن کے رنگ میں حج بیت اللہ گویا ایک تمثیل ہے۔ جو لوگ مالدار ہیں چاہیئے کہ وہ مال سے دوسروں کی مدد کریں جو لوگ صاحبان عقل ہیں ان کو لازم ہے کہ دوسروں کو علم سے بہرہ ور کریں۔ لیکن علم جس طور سے اس دائرۃ العلوم میں اسکا بیان ہے وہ غالباً انھیں لوگوں کے لئے محفوظ تھا جو محرم اسرار تھے۔

بہر طور یہ ماننا چاہیئے کہ بصرہ کے اخوان الصفا صبر و سکوت کے ساتھ عمر بسر کرتے رہے اور یہی حال انکی جماعت کے ایک شعبہ کا تھا جو بغداد میں تھا۔ اخوان الصفا کا تعلق کرامی مذہب کے اشخاص کے ساتھ ویسا ہی کچھ تھا جیسے صلح پسند فرقہ اصطباغی (Baptests) کو شورش پسند فرقہ منکر اصطباغ اطفال (Anabaptists) کے ساتھ ہے جن کا مرشد جان باشندہ لیڈن تھا جو شاہ سیون (King of Sion) کے لقب سے مشہور تھا۔

اسماء مذکورۂ ذیل اخوان الصفا کے بعض اراکین کے ہیں یہ اصحاب دائرۃ العلوم کی تالیف میں شریک تھے :-

(۱) ابو سلیمان محمد بن مشیر البستی جو المقدسی کے نام سے مشہور تھا۔
(۲) ابو الحسن علی ابن ہارون الزندجانی۔
(۳) محمد ابن احمد النہرا جوری العوفی زید ابن رفاع۔

جس زمانے میں اخوان الصفا کے ارکان اپنی کوششوں میں مصروف تھے یہ وہ زمانہ تھا جبکہ خلافت بغداد دنیاوی قوت سے مغلوب ہوگئی تھی اور اسپر ایک شیعی خاندان مسلط تھا۔ جو آلِ بویہ کے نام سے مشہور ہیں۔ غالباً یہ زمانہ ایک دائرۃ العلوم کی اشاعت کے لئے مناسب تھا جبکہ شیعی اور معتزلی عقائد مع نتائج فلسفہ ایک مجموعہ میں مدون کئے گئے تھے۔

اخوان الصفا خود عقلی مذہب پر ہونے کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کا منشاء یہ تھا کہ

تمام اقوام اور مذاہب کی حکمت جمع کی جائے۔ نوحؑ اور ابراہیمؑ۔ سقراط اور افلاطونؒ زردشت، اور یسوع محمد (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) اور علیؑ یہ سب ان کے انبیاء اور اولیاء ہیں سقراط اور یسوع اور حواری فرزندان علی کی طرح واجب التعظیم ہیں یہ شہدا ہیں ان کا عقلی مذہب اور شریعت ظاہری عوام الناس کیلئے بہت خوب ہے۔ یہ دوا ہے ضعیف اور بیمار نفوس کے لئے گہری فلسفیانہ تدقیق ایسے عقلا کے لئے ہے جن کی عقل قوی ہے۔ اگرچہ بدن کو موت عارض ہوتی ہے۔ موت سے مراد ہے پیدا ہونا عالم ارواح میں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اس ارضی حیات میں فلسفیانہ مواعظ وحکم کے ذریعہ سے ابلہانہ غنودگی اور احمقانہ نیند سے چونک جاتے ہیں یہ مسئلہ بذریعہ قصوں اور فسانوں کے جو متاخرین یونان سے یا۔ یہود اور نصاریٰ یا مجوسیوں یا ہندووں سے ماخوذ ہے بار بار دہرایا گیا ہے پتھر کی لکیر کیطرح دلوں میں نقش کر دیا گیا ہے۔ اس دنیا کی ہر گذرنے والی شئے ایک علامت باطن کی ہے۔ اثباتی مذہب کے ویرانے پر اور غیر مغالطہ آمیز رائے پر روحانی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی گئی ہے جس میں کل علوم اور کوششیں انسان کی جہاں تک وہ اخوان الصفا کی نظر میں پہونچ سکیں فراہم کر دی گئی ہیں۔ ان کی حکمت کا مقصد یہ تھا کہ ذات الٰہی سے مشابہت پیدا کی جائے جس حد تک انسان کے لئے ممکن ہو۔

اس نظام میں منفی میلانات اخوان الصفا کے پردۂ خفا میں رکھے گئے ہیں اور اسکے وجوہ بالکل واضح ہیں۔ مگر انکا انتقاد اثباتی تقلیدی مذہب اور ظاہری معاشرت بغیر کسی تکلف کے کتاب مناظرہ انسان وحیوان میں صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے۔ جس میں مجازی (تشبیہ واستعارہ) لباس حیوانات کی زبانیں جو کچھ کہوا رہا ہے وہ اگر صاف عبارت میں کسی انسان کی زبان سے سنا جائے تو بلاشک قابل گرفت ہو۔

۴۔ انتخابی طرز اس مجموعہ کا نظام کا جس میں کوئی ترتیب تقسیم کی موجود نہیں اس سے یہ مشکل ہے کہ اخوان الصفا کے فلسفہ کا مسلسل بیان ہو سکے۔ مگر بعض مسائل میں اگرچہ زیادہ ربط نہیں ہے ضرور ہے کہ یہاں فی الجملہ ترتیب وار بیان ہو۔

ذہنی افعال انسان کے اس دائرۃ العلوم کے موافق دو قسموں میں منقسم ہیں صنعت اور علم۔ علم وہ صورت معلوم کی ہے نفس عاقل میں یا اعلیٰ اور لطیف اور مزید عقلی طور وجود کا جس کا تحقق جوہر خارج یا جسم میں ہوا ہے۔ صنعت وہ صورت ہے جو صناع کے ذہن سے نکل کے

مادے میں ظہور کرتی ہے۔ علم شاگرد کے نفس میں بالقوہ موجود ہے۔ استاد کی تعلیمی کوشش سے وہ صرف بالفعل ہوجاتا ہے۔ استاد کے ذہن میں علم بالفعل رہتا ہے۔ مگر استاد اول کے ذہن میں کیونکر آیا؟ اخوان الصفا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس نے علم کو اپنے ذاتی خوض وفکر سے حاصل کیا۔ لیکن ماہرین الٰہیات کے نزدیک بذریعہ نور رسالت کے حاصل ہوا۔ ولیکن ہمارے نزدیک مختلف طریقے اور وسیلے ہیں جن سے اکتساب علم ممکن ہے۔ چونکہ نفس عوالم اجسام اور اذہان کے وسط میں ہے لہذا اسکے لئے تین سرچشمے اکتساب علوم کے کھلے ہوئے ہیں۔ بذریعۂ درس کے نفس کو ایسی چیزوں سے آگاہی ہوتی ہے جو اسکے مرتبے سے برتر ہیں۔ بذریعۂ منطقی استدلال کے ایسی چیزوں سے آگاہی ہوتی ہے جو اسکے مرتبے سے بالاتر ہیں۔ اور بالآخر خود اپنی ذات سے آگاہی ہوتی ہے تعقل یا مذاہب سے براہ مستقیم۔ ان جملہ انواع علم میں سب سے یقینی علم اپنی ذات کا ہے اور یہ سب پر قابل ترجیح ہے۔ جب انسانی علم اس کے آگے جانا چاہتا ہے تو وہ اپنے آپ کو متعدد طریقوں سے گھرا ہوا پاتا ہے۔ پس چاہئے کہ اول ہی اول ایسے دقیق مسائل پر عقل آرائی نہ کرے جیسے حدوث یا قدم عالم بلکہ ابتدائی مضامین اس کے زیادہ سہل ہوں۔ اور صرف ترک دنیا اور زہد و ورع سے نفس بہ تدریج اوپر کی جانب صعود کرکے خالص معرفت وجود اعلیٰ (اللہ جل شانہ!) کی حاصل کرسکتا ہے۔

۵۔ بعد دنیاوی تعلیم صرف ونحو اور شعر اور تاریخ کے اعتقادیات کی تعلیم کے بعد فلسفہ کی تعلیم شروع کرنا چاہئے ابتدا میں کوئی شعبہ ریاضی کا سیکھنا چاہئے اس موقع پر ہر چیز جدید فیثاغورسی اور ہندی طریقہ پر رکھی گئی ہے۔ نہ صرف اعداد بلکہ حروف ابجد بھی طفلانہ اشغال میں کام میں لائے گئے ہیں۔ اخوان الصفا کے لئے حسن اتفاق سے یہ بہت ہی مناسب تھا کہ عربی ابجد میں (۲۸) حرف ہوں یعنے ۷ ضرب کئے ہوئے ۴ میں[1]۔ تمام علوم میں اس کے عوض کہ عملی اور واقعی نکات سے چلیں۔ اخوان الصفا پہلے وہمی اور خیالی امور سے ابتدا کرتے ہیں

[1] (سات چوک اٹھائیس) یہ محض اتفاق نہیں ہے بلکہ وضع کو اس میں دخل ہے کہ ابجد میں ۹ حرف۔ ا ب ج د ہ و ز ح ط اکائیوں کے لئے اور نو حرف ی ک ل م ن س ع ف ص دہائیوں کے لئے اور نو حرف ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ سیکڑوں کے لئے اور اٹھائیسواں یعنے حرف آخر غ ہزار کے لئے رکھا گیا ہے اس طرح آحاد عشرات مآت اور الف سب ابجد میں موجود ہیں۔ ۱۲ مترجم۔

جس طرح سے علم صرف ونحو میں تمثیلات یا قیاس سے اور اضافات عددیہ سے۔ انکی ارتھمیٹک (ارثماطیقی) میں عدد سے بہ حیثیت عدد بحث نہیں کی ہے بلکہ اعداد کے معانی اور تعبیرات سے معرض بحث میں لائے ہیں۔ آثار عالم میں شمار و اعداد کے طور پر کسی مناسب طریقہ سے تحقیق نہیں کیگئی ہے بلکہ اشیاء عالم کی توضیح خود ہی بربنار اعداد کی گئی ہے۔ نظریۂ اعداد حکمت الٰہی ہے اور یہ اشیاء سے بالا ہے۔ کیونکہ اشیاء اعداد کے نمونے پر بنائے گئے ہیں اصل مطلق تمام موجودات اور معقولات کی ایک (عدد) ہے۔ علم اعداد فلسفہ کی ابتدا اوسط اور انتہا ہے۔ جیومطریہ (علم ہندسہ) مع اپنے اشکال کے جن کو آنکھ دیکھ سکتی ہے صرف اس لئے مفید ہیں کہ مبتدی سہولت سے سمجھ سکے لیکن صرف ارثماطیقی (علم حساب نظری) ہی سچا اور خالص علم ہے اور جومطری بھی دو قسموں میں منقسم ہے محسوس صورت جسمیں خطوط سطوح اور مجسمات سے بحث کرتے ہیں اور معقول یا روحانی صورت جس میں ابعاد یا خواص اشیاء سے بحث کرتے ہیں مثلاً طول عرض عمق سے۔ غرض و غایت ارثماطیقی اور جیومطری دونوں کی یہ ہے کہ نفس کو محسوسات سے روحانیات کی جانب لیجائیں۔

سب سے پہلے وہ ہم کو کواکب اور ستاروں پر نظر کرنے کی ہدایت کرتے ہیں۔ اس دائرۃ العلوم سے ہم کو علم تنجیم (علم احکام نجوم) عنایت کرتے ہیں اور اس کے سوا ان سے اور کیا توقع ہو سکتی تھی۔ وہ ہم کو عجائب و غرائب اوہام کی تعلیم دیتے ہیں ان کے اکثر بیانات میں تناقض بھی موجود ہے۔ ان جملہ بیانات میں یہ اعتقاد غالب ہے کہ کواکب ہم کو صرف آیندہ واقعات ہی کی خبر نہیں دیتے بلکہ تمام حوادث جو فلک قمر کے نیچے واقع ہوتے ہیں وہ سب کواکب کے اثرات ہیں خوش قسمتی اور بدقسمتی دونوں کا وقوع مشتری کے اثر سے ہوتا ہے۔ زہرہ اور آفتاب خوش نصیبی کے باعث ہوتے ہیں اور بدقسمتی زحل کی طرف سے اور کبھی مریخ و ماہتاب کی طرف سے کبھی آتی ہے۔ عطارد سے کبھی بھلائی ہوتی ہے کبھی برائی۔ عطارد مالک ہے تعلیم اور علوم کا۔ ہم علم کے لئے اسی کے ممنون ہیں جس میں نیک و بد دونوں ہیں اسی طرح اور سیارات بھی خاص اثرات رکھتے ہیں اور انسان اپنی زندگی میں اگر وہ قبل از وقت اٹھا نہ لیا جائے تو وہ یکے بعد دیگرے کل اجرام سماوی سے متاثر ہوتا رہتا ہے۔ قمر سے اسکے بدن کا نشو و نما ہوتا ہے اور عطارد اسکے ذہن کو بناتا ہے اسکے بعد وہ زہرہ کے زیر اثر ہوتا ہے۔ آفتاب سے اس کو خاندان دولت اور حکومت ملتی ہے۔ مریخ شجاعت اور شرافت نفس بخشتا ہے۔ اس کے بعد زیر ہدایت مشتری کے انسان بذریعۂ عبادات عالم بالا کی سفر کی تیاری کرتا ہے اور اسکو زحل کے تحت اثر آرام ملتا ہے۔ اکثر انسانوں کی زندگی وفا نہیں کرتی یا بعض وجوہ سے وہ طبیعی قویٰ

کی تکمیل کا موقع نہیں پاتے۔ بعض خلل واقع ہو جاتے ہیں۔ خدائے تعالیٰ اپنی رحمت سے اپنے انبیاء (علیہم السلام) کو بھیج دیتا ہے تاکہ وہ انکی تعلیم سے تھوڑی ہی مدت میں باوصف نامساعدت حالات تکمیل حاصل کر لیتے ہیں۔

۶۔ بموجب اس دائرۃ العلوم کے منطق کو نسبت ہے ریاضیات سے۔ واقعی جس طرح ریاضی محسوس سے معقول کی طرف لے جاتی ہے اسی طرح منطق بھی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کے وسط میں واقع ہے۔ طبیعیات میں ہم کو اجسام سے کام پڑتا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں خالص ارواح (مجردات) سے مگر منطق مجردات کے تصور سے بحث کرتی ہے اور اجسام کا استحضار بھی ہمارے نفس میں کرتی ہے۔ تاہم باعتبار مرتبہ کے منطق کمتر ہے ریاضی سے۔ کیونکہ موضوع ریاضیات کا محض اوسط نہیں ہے بلکہ سب کا جوہر خیال کیا جاتا ہے۔ درحالیکہ منطق کو صرف صور نفسیہ سے تعلق ہے جو کہ بدن اور ذہن کے اوسط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اشیاء کی تنظیم بذریعہ اعداد کے ہوتی ہے مگر ہمارے استحضارات اور تصورات کی تنظیم اشیاء سے ہوتی ہے۔

منطقی بیانات اخوان الصفا کے فرفوریوس (مصنف ایساغوجی) کے مقدمہ سے شروع ہوتے ہیں اور قاطیغوریاس (مقولات عشر) اور ارمینیاس بحث الفاظ سے اور انالوطوقیہ ارسطاطالیس کی بحث تصورات اور تصدیقات سے اس بیان میں کوئی جدت نہیں ہے اور اگر ہے تو بہت ہی کم۔

فرفوریوس کے کلیات خمسہ کے ساتھ چھٹے یعنے شخص کو شامل کیا ہے بلاشک ترتیب کے پورا کرنے کے لئے ان میں سے تین جنس نوع شخص کو معروضی صفات کہا ہے اور تین فصل خاصہ عرض کو انتزاعی یا ادراکی صفات کہا ہے۔ قاطیغوریاس مفاہیم جنسیہ ہیں جن میں اول جوہر ہے باقی نو اسکے اعراض ہیں۔ تصورات کے کل نظام کی تکمیل انواع میں تقسیم کرنے سے کی گئی ہے۔ لیکن سوائے تقسیم کے تین اور منطقی طریقے استعمال ہیں ہیں، تحلیل تعریف اور استخراج مبتدیوں کے لئے مفید ہے۔ کیونکہ شخص کا علم بھی داخل ہے۔ اس سے زیادہ دقیق وہ ہے جو روحانیات کو واضح کرتا ہے تعریف اور استخراج میں۔ تعریف (حد) سے نوع کی ماہیت کا علم حاصل ہوتا ہے اور استخراج سے جنس کی حقیقت کھلتی ہے۔ حواس ہم کو وجود اشیاء سے آگاہ کرتے ہیں لیکن تامل (فکر) سے اشیاء کی اصلیت کا پتا چلتا ہے۔ حواس کے ذریعہ سے جو آگاہی ہم کو حاصل ہوتی ہے وہ بہت ہی کم ہے مثل حروف ابجد کے۔ زیادہ تر اہم اصول عقلیات ہیں جیسے الفاظ معانی رکھتے ہیں نہ کہ حروف۔ لیکن سب عمدہ علم قضایا میں ہے جو اصول مذکورہ سے نکالے جاتے ہیں اور جن کو انسان

کا ذہن خاص رائے کے لئے بذات خود اخذ کرتا ہے بمقابلہ اس علم کے جو فطرت نے یا وحی الہی نے ہم کو عطا کیا ہے۔

۷۔ خدا کے بعد سب سے اعلیٰ وجود جو تمام تفریق اور تقابل سے بالاتر ہے مادیت اور روحانیت دونوں سے ممتاز۔ کل عالم ایک سلسلۂ صدور ہے۔ اگر کبھی کبھی خلق کا ذکر آیا ہے تو وہ حسب اصطلاح الہیات ہے ترتیب صدور کی حسب ذیل ہے:۔

(۱) روح تکوینی (ناؤس یعنے عقل)
(۲) نفس منفعلہ یا نفس کلی یا نفس عالم
(۳) ہیولیٰ اولی۔
(۴) طبیعت عاملہ جو ایک قوت ہے نفس عالم کی۔
(۵) جسم مطلق جسکو ہیولیٰ ثانیہ بھی کہتے ہیں۔
(۶) عالم افلاک (اُکرۂ آسمانی)
(۷) فلک قمر کے ماتحت عناصر اربعہ۔
(۸) موالید ثلاثہ معدنیات نباتات وحیوانات جو کہ مرکبات ہیں عناصر مذکورہ کے۔ یہ آٹھ جوہر ہیں مع خدا کے جو کہ واحد مطلق ہے جو ہر چیز میں ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے۔ یہ سب وجود اصلی کے سلسلہ کی تکمیل کرتے ہیں اور یہ نو ہوئے جو کہ مطابق نو آحاد کے ہیں۔

روح ونفس واصلی مادہ وطبیعت یہ سب بسیط ہیں لیکن جسم سے ہم مرکبات کی مملکت میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس محل میں ہر چیز ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے۔ یا (ایک اصل تقسیم کو مانکر) یہ جوہر اور عرض ہے۔ اول جوہر مادہ اور صورت ہیں اول اعراض خاصے مکان حرکت اور زمان ہیں ان کے ساتھ حسب رائے اخوان الصفا نغمہ (سُر) اور نور کو ملا لینا چاہئے، مادہ ایک ہی ہے کل کثرت اور اختلاف صورت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جوہر قائم بالذات مادی صورت کہنا چاہئے اور عرض کو مکمل روحانی صورت کہنا چاہئے۔ دائرۃ العلم میں ان نکتوں کی کوئی توضیح نہیں ہے ہر صورت میں جوہریت کو کلی میں دیکھنا چاہئے نہ کہ جزئی میں اور صورت مقدم ہے مادہ پر صورت جوہری مثل ایک عفریت کے ہے جو مادیات کی مملکت میں فلسفی کو زیادہ تفتیش کرنے سے دھمکا کے روکتا ہے۔ صورتیں زبردست حکام کی طرح عالم سفلی یعنے مادیات میں بڑی پھرتی ہیں کوئی اُنکا روکنے والا نہیں ہے۔ اسکا کوئی سراغ نہیں مل سکتا کہ مادہ اور صورت میں کیا اندرونی تعلق ہے

نہ صرف تعقل میں بلکہ حقیقت میں بھی ایک دوسرے سے الگ رہتا ہے۔ بیان مذکورہ سے ایک تصور فطرت کے افسانہ کا ہو سکتا ہے۔ جس طرح اخوان الصفا کی رائے میں تھا۔ یہ لوگ دسویں صدی کے ڈارون کے مذہب کے اشخاص بیان کئے گئے ہیں لیکن اس تشبیہ سے زیادہ کوئی تشبیہ غیر مناسب نہ ہوگی۔ یہ سچ ہے کہ مختلف اقالیم فطرت کے اس وائرۃ العلوم کے اعتبار سے ایک صعودی سلسلہ میں مانے گئے ہیں لیکن تعلق جسمانی نہیں پایا جاتا بلکہ جوہر نفس کی ماہیت ہی اس کی مقتضی ہوی۔ بصورت ایک رمزی طریقہ سے ادنی سے اعلیٰ کی طرف اور بالعکس صعود اور اور نزول کرتی ہے۔ نہ کہ قوانین تکوین کے موافق اور خارجی احوال کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لئے کواکب کا اثر تجویز کیا گیا ہے اور انسان کے باب میں کم از کم اس کے عملی اور نظری اطوار کار فرما ہوتے ہیں۔ ارتقاء کا بیان زمانۂ جدید کے اعتبار سے اخوان الصفا کی عقل سے بہت دور تھا۔ مثلاً وہ باصرار کہتے ہیں کہ گھوڑے اور ہاتھی کو زیادہ مشابہت انسان سے ہے بہ نسبت لنگور کے اگرچہ بدنی مشابہت زیادہ ہے لنگور میں۔ فی الواقع ان کے نظام میں بدن کا ملاحظہ دوسرے درجے پر کرا دیا گیا ہے۔ بدن کی موت کو نفس کی پیدائش کہا ہے۔ نفس خود اپنے لئے بدن کو پیدا کر لیتا ہے۔

۸۔ اخوان الصفا کی تعلیم فطرت کے متعلق نفسیات میں بالکل غرق ہو گئی ہے ہم کو نفس انسانی پر مزید توجہ کرنا چاہئے۔ یہ گویا کل کائنات کا مرکز ہے اور جس طرح عالم ایک بڑا سا آدمی (انسان کبیر) ہے اسی طرح انسان ایک چھوٹا سا عالم (عالم صغیر) ہے۔

نفس انسانی نفس عالم سے پیدا ہوی ہے اور نفوس تمام انسانوں کے مجموعی طریقہ سے مطلق انسان یا روح انسانیت کہے جا سکتے ہیں۔ بہر طور ہر شخصی نفس مادہ میں شامل ہے اور رفتہ رفتہ یہ مادۂ نفسی روح ہو جاتا ہے۔ اس انجام کے حاصل کرنے کے لئے اس میں اکثر صلاحیتیں یا قوتیں ہیں۔ اور ان میں سے قوت تلاش سب سے عمدہ ہے کیونکہ علم ہی نفس کی حیات ہے۔

بچہ کا نفس ابتدا میں مثل سفید تختۂ کاغذ کے ہے جو کچھ حواس پہونچاتے ہیں پہلے انکا احضار ہوتا ہے پھر اُس پر فکر ہوتی ہے اور سب کے بعد خزانہ (خیال) میں محفوظ ہو جاتا ہے۔ یہ قوتیں مقدم اور اوسط اور موخر دماغ میں بہ ترتیب واقع ہیں۔ بذریعۂ قوت نطق اور فن تحریر کے جس سے تعداد مشاعر باطنی کی پانچ ہو جاتی ہے جو تعداد مطابق حواس ظاہری کی تعداد کے ہے جو چیزیں عند الذہن حاضر ہوتی ہیں ان کا تحقق یا شعور حاصل ہوتا ہے۔

حواس خارجی میں سامعہ کو باصرہ پر ترجیح ہے۔ کیونکہ آنکھ آن واحد کی تابع ہے۔ جو کچھ اس آن میں حاضر ہو اُسی سے کام رکھتی ہے۔ لیکن سامعہ کو گذشتہ کا بھی فہم ہوتا ہے اور افلاک کے نغمہ کی لے کو پہچانتی ہے۔ سامعہ اور باصرہ دونوں مل کے عقلی حس ہیں جن کا اثر لامتناہی مدت تک قائم رہتا ہے۔

چونکہ انسان حواس خارجی میں دوسرے حیوانات کے ساتھ شریک ہے نوع انسانی کی خصوصیت فکر اور نطق اور فعل پر منحصر ہے۔ عقل حسن و قبح پر حکم لگاتی ہے اور اسی حکم لگانے پر ارادہ کا تعین ہوتا ہے۔ (یعنے کیا کیا جائے اور کیا نہ کیا جائے)۔ لیکن خصوصیت کے ساتھ جو افہام و تفہیم مطالب کی زبان کے ذریعہ سے ہوتی ہے اسپر نفس کی حیات علمی کا انحصار ہے جو تصور کسی زبان میں ادا نہیں ہو سکتا وہ تعقل کے قابل نہیں ہے۔ لفظ تعقل کا بدن ہے۔ تعقل مطلق بالذات موجود نہیں ہو سکتا۔

تصور اور عبارت کا تعلق اخوان الصفاء کے دوسرے آرا کے ساتھ کیونکر موافقت کر سکتا ہے۔ اس کا ملاحظہ اشکال سے خالی نہیں۔

۹۔ مرتبۂ اعلیٰ پر پہونچ کے اخوان الصفا کی تعلیم فلسفۂ مذہب ہو جاتی ہے۔ اُس کا مقصد ہے کہ علم اور حیات فلسفہ اور ایمان میں مصالحت پیدا ہو سکے۔ ان معاملات میں انسان بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ انسان عامی خدا کی جسمانی عبادت چاہتا ہے۔ لیکن جس نسبت سے کہ حیوانات اور نباتات کے نفوس عام انسان کے نفس سے پست مرتبہ پر ہیں اسی طرح عام انسان کے نفس سے بالاتر حکماء اور انبیاء کے نفوس ہیں جو پاک فرشتوں کے ہم نشیں ہیں۔ اعلیٰ مرتبوں پر نفس عامیانہ مذہب اور اسکے حسی مفہومات اور رسم و رواج سے بالاتر ہو جاتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عیسائیت اور مجوسی عقائد اخوان الصفا[1] کے نزدیک کامل مذہبی انکشافات تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ ایسی قوم میں مبعوث ہوئے تھے جو ناشائستہ تھی اس قوم کے لوگ اکثر صحرا میں رہتے تھے ان کو اس کائنات کی خوبیوں کا علم نہ تھا۔

[1] یہ مصنف کا وہم ہے۔ اخوان الصفاء مسلمان بھائی تھے البتہ ترک اور تجرید کی طرف میلان رکھتے تھے۔ مصنف کے دعوے بلا دلیل عقلاً قابل سماعت نہیں ہیں۔ باوصف دعویٰ فلسفیت تعصب کی شعاعیں ہر مقام پر دکھائی دیتی ہیں۔ اور طعن اور تعریض سے خالی نہیں۔ ۱۲۔ مترجم

اور نہ آخرت کی روحانیت کو سمجھ سکتے تھے قرآن مجید کے بیانات جو ایسی قوم کے مناسب حال تھے چاہئے کہ جو لوگ علم و عقل رکھتے ہوں نفس مطلب یعنے روحانیت کا ادراک کریں ۔

مگر اصل حقیقت دوسری قوموں کے مذاہب میں بھی صاف صاف نہیں کہی گئی ہے۔ ان سب سے بالاتر عقلی مذہب ہے جس کو اخوان الصفا ما بعد الطبیعیات سے نکالنا چاہتے تھے ۔ ما بین خدا اور اس کے اول مخلوق نفس تکوینی کے بطور ایک مفروض کے الہی قانون کائنات (ناموس) حائل ہے۔ قانون کائنات ہر چیز پر حاوی ہے ۔یہ حکیمانہ انتظام خدائے تعالیٰ کا راجح ہے اور کسی سے برائی نہیں کرنا چاہتا ۔ خدا کے غضب کا اعتقاد دوزخ کا عقاب اور جو کچھ اس کے مثل ہے وہ اخوان الصفا کے نزدیک[1] غیر معقول ہے یہ اعتقاد نفس کو ضرر پہونچاتا ہے ۔جاہل گناہگار نفس کے لئے اسی زندگی میں دوزخ ہے اور خاص اسی کے بدن میں ۔ حشر سے مراد ہے نفس کا بدن سے جدا ہونا ۔ اور قیامت کبریٰ نفس عالم کا عالم سے جدا ہو کے خدا میں مل جانا ہے ۔ خدا کی طرف رجوع کرنا کل مذاہب میں ہے ۔

۱۰ ۔ اخلاقی نظام اخوان الصفا کا ریاضت یا زہد و ورع اور روحانیت کے طریقہ پر ہے ۔ اور یہاں سے بھی ان کی انتخابی عقلیت ظاہر ہوتی ہے ۔ اس اخلاق میں انسان جب اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے تو وہ حق پر ہوتا ہے قابل مدح آزادانہ فعل ہے ۔ نفس کے قابل قدر وہ افعال ہیں جو عقل کے مطابق صادر ہوتے ہیں اور بالآخر خدائی ناموس کی متابعت کا یہ انعام ہے کہ انسان فردوس بریں و فلک عالی میں پہونچا دیا جاتا ہے ۔ مگر یہ ایسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اعلیٰ کا شوق رکھتا ہو ۔سب سے اعلیٰ نیکی محبت ہے جو وصال کی طالب ہے یعنے معشوق اول کے وصال کی اور جس کا ظہور اسی عالم میں ہوتا ہے جو اس کو مذہبی فریضہ سمجھ کے جملہ مخلوقات کے مقابلہ میں صبر و تحمل سے کام لے ۔ اس محبت کا نتیجہ اسی دنیا میں نفس کی سلامت پسندی آزاد منشی اور صلح کل ہے ایسا ہی شخص آخرت میں سرمدی نور میں داخل ہو کے فوز عظیم حاصل کرتا ہے ۔

اس میں ہم کو کچھ شک نہ کرنا چاہئے کہ بدن کا رتبہ بالکل گھٹا دیا گیا ہے ۔ ہمارا اصلی جوہر نفس ہے اور ہمارا مقصد اعلیٰ اس حیات سے یہ ہونا چاہئے کہ سقراط کی طرح زندگی بسر کریں عقل پر فدا ہوں اور مسیح کے ساتھ ناموس محبت پر جان دیں ۔ البتہ بدن کی بھی مراعات واجب ہے تا کہ

[1] یہاں بھی مصنف نے دھوکا کھایا ۔ اخوان الصفا عدل الہی کے قائل وہ ثواب اور عقاب دونوں کے قائل تھے ۔ مثل اور مسلمانوں کے عقاب اخروی کو غیر معقول کہنا نامعقول ہے حاشا کہ اخوان الصفا عقاب کے منکر ہوں مصنف کو چاہئے تھا کہ ان کا قول نقل کرتا بغیر اس کے مصنف کا دعویٰ بے بنیاد ہے ۱۲ مترجم

نفس کو اکتساب کمال کے لئے فراغ بالی حاصل ہو۔ اس اعتبار سے اخوان الصفا نے ایک کامل مثال فطرت انسانی کی تجویز کی جس میں مختلف اقوام کی خصوصیتیں مستعار لی گئی تھیں۔ انسان فرد اکمل چاہیئے کہ مشرقی ایران کی نسل سے عربی دین رکھتا ہو عربوں کی سی سرعت فہم ہو۔ چال چلن میں مسیح کے پیرووں کا سا ہو[1]۔ خلق میں اور زہد و ورع میں مثل شامی درویشوں (ابدالوں) کے ہو اہل یونان کی طرح علوم سے باخبر ہو اہل ہنود کی طرح کشف اسرار پر قدرت رکھتا ہو اور بالآخر خصوصیت کے ساتھ کل روحانی زندگی صوفی کی سی ہو۔

۱۱۔ اس طرح علم اور مذہب میں مصالحت پیدا کرنے سے کوئی بھی رضا مند نہ ہوا۔ متکلمین ماہر الہیات اس لئے ان کی تحقیر کرتے تھے کہ اخوان الصفا کی قرآن کی تفسیر ان کو پسند نہ تھی۔ جیسے ہمارے زمانے کے علمائے (مسیحی) کونٹ تولستی (Count Tolstoi) کی شرح کی تحقیر کرتے ہیں اور خالص ارسطاطالیسی فلسفہ کے ماہرین ان کے دائرۃ العلوم کی فیثاغورسی افلاطونی میلان کو اسی نظر سے دیکھتے تھے۔ زمانۂ موجودہ میں کوئی فلسفہ کا معلم روحانیت یا اسرار مخفی یا اس قسم کے آثار کو بری نظر سے دیکھتا ہے۔ لیکن بصرے کے اخوان الصفا کی تحریرات اور خیالات نے تعلیم یافتہ اشخاص پر بہت اثر کیا۔ اس اثر کا ایک یہی ثبوت کیا کم ہے کہ متعدد نسخے رسائل اخوان الصفا کے جدید العہد بھی مل سکتے ہیں اگرچہ یہ کتاب طولانی ہے۔ اکثر فرق اسلام میں مثل فرقہ باطنیہ و اسماعیلیہ و حشاشین درویش اور ایسے ہی نام کے فرقے تقریباً ایسے ہی اعتقادات رکھتے ہیں۔

یونانی حکمت نے اس صورت سے مشرق میں قبولیت عام پیدا کی۔ درحالیکہ ارسطاطالیسی فلسفہ نے اگر کچھ اشاعت پائی تو بادشاہوں کی حمایت سے پائی۔ حکمی درس و تدریس کے ذریعے سے۔ سب سے بڑا مذہبی امام غزالیؒ اخوان الصفا کی دانش سے بے توجہی کرنے کے لئے آمادہ تھا۔ لیکن اخوان الصفا کے عام پسند فلسفہ سے اقتباس کرنے میں انھوں نے بھی کوتاہی نہیں کی۔ شاید غزالیؒ نے اس سے زیادہ اس فلسفہ سے اخذ کیا ہے جس کے اقرار کرنے کی وہ پروا نہیں کرتے اور رسائل اخوان الصفا کو اور لوگ بھی کام میں لائے ہیں اب تک اس کا اثر اسلامی مشرق میں جاری ہے۔ بغداد میں ۵۱۱ھ میں اخوان الصفا کے رسائل ابن سینا کی تصانیف کے ساتھ جلادئے گئے تو اس سے کیا ہوتا تھا؟

[1] اخوان الصفا نے ہرگز مسیحی مذہب کو اسلام پر ترجیح نہیں دی۔ یہ بہتان اور کذب ہے۔ سُبحَانَکَ ھٰذَا بُہتَانٌ عَظِیم۔ ۱۲۔ مترجم

باب ۴

مشرق جدید افلاطونی ارسطاطالیسی

ا۔ کندی[1]

ا۔ کندی مختلف طریقوں سے معتزلہ متکلمین ہیں اور اپنے زمانے کے جدید فیثاغورسی فلاسفۂ طبیعین میں داخل تھا۔ اور ہم اسکو اس بنا پر فلاسفۂ طبیعین سے سمجھ کے رازی سے بھی پہلے اسکا ذکر کرتے (پنجم وسوم اب ۵) لیکن روایات میں ایک اعتبار سے وہ اسلام کا پہلا مشائی فیلسوف بیان کیا جاتا ہے۔ بیان مذکورۂ ذیل سے اس روایت کے وجوہ ظاہر ہوجائیں گے۔ جس حد تک ہم اس حکیم کی تصانیف کے بعض اجزا سے جو ہم تک پہونچے ہیں اگرچہ وہ بخوبی محفوظ نہیں رہے۔ نتیجہ نکال سکتے ہیں۔

ابو یعقوب ابن اسحاق الکندی (قبیلۂ کندہ کا) عربی الاصل تھا اسی لئے اس کو حکیم عرب کہتے تھے یہ امتیاز اس لئے کیا گیا تھا کہ اس کے اکثر معاصرین سے اکثر عرب نہ تھے جو دنیاوی علوم میں مشغول تھے۔ وہ اپنا نسب کندہ کے بادشاہوں سے ملاتا تھا آیا اس کے لئے یہ جائز تھا یا نہ تھا ہم کو اس کے فیصلہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جنوبی عرب میں قبیلۂ کندہ کسی نہ کسی طرح

---

[1] میں نے اپنے مضمون 'کندی اور اسکا فرقہ' اسٹین کی آرچو فور گیسنختی ڈر فلاسوفی سیزدہم صفحہ ۱۵۳ (Steins Archi for Gescnichte der philoeophie XIII, p. 153) اور مابعد سے اس باب کو لیا ہے بغیر زیادہ تبدیلی کے۔

بہ نسبت اور قبائل کے بڑھا ہوا تھا۔ اکثر کندی خاندان مدت دراز سے عراق (یا بیلونیہ) میں آباد تھے اور یہیں شہر کوفہ میں یہ حکیم متولد ہوا۔ اسکا باپ کوفہ کا والی تھا۔ غالباً نویں صدی کے اوائل میں اس کی تعلیم کچھ مدت تک بصرہ میں ہوی تھی اور اس کے بعد بغداد میں یعنے اپنے زمانے کے ایسے شہروں میں جو اس زمانے کے علم وفضل کے مستقر تھے۔ انھیں مقامات میں فارسی تمدن اور یونانی حکمت کو اس نے عرب کے فضائل اور اسلامی مذہب پر ترجیح دی[1]۔ وہ یہ بھی مانتا تھا کہ (بلا شک دوسروں کی تقلید میں) کہ قحطان جو کہ جنوبی عرب کا مورث اعلیٰ تھا وہ یونان کا بھائی تھا جس سے یونانی پیدا ہوئے۔ خلفائے عباسیہ کے عہد میں بغداد میں ایسی بات کا بیان کرنا ممکن تھا کیونکہ وہاں کے لوگ کسی اور قوم سے آگاہ نہ تھے اور قدیم یونان کی عظمت کی جاتی تھی۔

معلوم نہیں وہ کتنی مدت تک دربار خلافت کا ملازم رہا یا اسکا کیا عہدہ تھا۔ بیان کیا گیا ہے کہ وہ یونانی کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرتا تھا اور اگلے ترجموں کی نظر ثانی کرتا تھا مثلاً ارسطاطالیس کی طرف جو اثولوجیا منسوب ہے اسکا ذکر آتا ہے۔ تعداد کثیر ملازموں اور شاگردوں کا نام لیا گیا ہے کہ وہ اس کے ماتحت اس کام کو انجام دیتے تھے۔ ممکن ہے کہ اس نے منجم اور طبیب کی خدمتوں کو بھی انجام دیا ہو بلکہ صیغۂ مال میں بھی مدد دی ہوگی۔ لیکن اخیر عہد میں وہ برطرف کر دیا گیا۔ اور مثل اور لوگوں کے مذہب خالص کے متوکل (۸۴۷ - ۸۶۱ء) کے عہد میں عود کرنے سے اسکو بھی تکلیفیں پہونچیں اسکا کتب خانہ مدت تک ضبط رہا۔ ذاتی اخلاق کے باب میں اسکی مذمت کی گئی ہے کہ وہ بخیل تھا یہ داغ صرف اسی پر نہیں ہے بلکہ اکثر اہل علم اور کتابوں کے عاشقوں پر بھی الزام ہے۔

کندی کی وفات کا سال بھی سال ولادت کی طرح نامعلوم رہا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بارگاہ خلافت کے معتوب لوگوں میں تھا جب اس نے وفات پائی یا کم از کم کسی ادنےٰ مرتبے پر تھا۔ تعجب یہ ہے کہ مسعودی (انجم دوم ۹۵۶ء) جو اس کا بڑا قدر شناس ہے وہ بھی اس بات میں بالکل خاموش ہے۔ مگر یہ ظن غالب ہے جیسا کہ اسکی ایک کتاب سے جو علم نجوم پر ہے پتہ

---

[1] یوروپی مصنف ہر جگہ اسلام پر کبھی مسیحی مذہب کو اور کبھی یونانی یا ایرانی یا ہندی مذہب کو ترجیح دیتا ہے حالانکہ اس نے کسی اخلاقی حکیم کی کتاب سے اپنے دعوی کو ثابت نہیں کیا۔ کندی سے ہم خوب واقف ہیں کہ وہ خالص مومن تھا اس نے ہرگز کوئی بات ایسی نہیں کی جس سے مذہب اسلام کی اہانت لازم آئے اگر ایسا (نعوذ باللہ) ہوتا تو کندی قتل کیا جاتا اور اسلامی تاریخ اس کو صاف صاف ظاہر کر دیتی۔ ۱۲- مترجم

چلتا ہے کہ وہ سنہ ۸۷۰ء کے بعد تک بقید حیات تھا۔ کسی چھوٹے سے دورۂ کواکب کا خاتمہ قریب تھا نجامی کہتے تھے کہ سلطنت موجودہ کے زوال کا وہی زمانہ تھا۔ کندی خیر خواہی سے ۴۵۰ برس اس سلطنت کے بقا کا زمانہ معین کرتا تھا اگرچہ سیاروں کے ایک قران سے اندیشہ تھا جو بادشاہ اسکا مربی تھا اسکو ضرور اس طول مدت سے اطمینان ہوگیا ہوگا اور تاریخ[1] نصف صدی کے ہیر پھیر میں اس زمانے کی نسبت جس کی پیشین گوئی کی گئی تھی زوال سلطنت کی تصدیق کرتی ہے

۲۔ کندی کا علم وفضل غیر معمولی تھا تمام دنیا کی معلومات پر حاوی تھا اس نے اپنے زمانے کے تمام علوم کو اپنی ذات میں جمع کر لیا تھا اگرچہ وہ علوم جغرافیہ وتاریخ تمدن طب کا افادہ یا املا اسی حیثیت سے کرتا ہوگا کہ وہ اسی کی تحقیقات کے نتائج ہیں مگر اس میں ایجاد کا مادہ نہ تھا۔ اسکی الٰہیات پر مذہب اعتزال کی مہر لگی ہوئی پائی جاتی ہے۔ اس نے انسان کی قوت فعل پر خصوصیت کے ساتھ قلم اٹھایا کہ اسکا ظہور کب ہوتا ہے آیا صدور فعل سے پیشتر یا ٹھیک اسی وقت جب فعل صادر ہوتا ہے۔ اس نے راستبازی اور توحید پر کھلم کھلا زور دیا ہے۔ بمقابلہ اس نظریہ کے جو اس زمانے میں ہند یا براہمہ کی طرف منسوب تھا۔ کہ عقل ہی صرف علم کا منبع کرتی ہے اور وہ اس مقصد کے لئے کافی ہے۔ کندی نے رسالت کی حمایت کی اور اسکو مطابق عقل کرنے کی کوشش کی۔ وہ مختلف مذاہب کے نظام سے واقف تھا اسلئے اس کو یہ شوق ہوا کہ تمام مذاہب کا مقابلہ کرے اسکو تمام مذہبوں میں ایک عنصر مشترک معلوم ہوا کہ عالم ایک سبب اول کا فعل ہے جو کہ ایک اور قدیم ہے۔ ہمارا علم ہمکو اُسکا کوئی اسم جو سبھی کے لئے ٹھیک ہو نہیں بتا سکتا۔ صاحب تحقیق کا فریضہ ہے کہ وہ سبب اول کو پہچانے اور اسی کو خدا مانے اور خدا نے خود اپنی معرفت کی طرف رہنمائی کی ہے اور اپنی معرفت کا طریقہ بتا دیا ہے۔ اور اس نے اپنے رسول بھیجے کہ اُسکی ذات کے بارے میں شہادت دیں اور اُنھوں نے مومن سے سعادت ابدی کا وعدہ کیا اور کافر سے اسی طرح عقاب کی وعید کی۔

۳۔ کندی کا حقیقی فلسفہ مثل اسکے معاصرین کے اولاً اور خصوصاً ریاضیات اور فلسفۂ فطرت پر شامل ہے جس میں جدید افلاطونیت اور جدید فیثاغورثیت ایک دوسرے کے ساتھ ہیں اس کے نزدیک کوئی شخص حکیم نہیں ہو سکتا جب تک ریاضیات کو نہ جانتا ہو عجیب وغریب

---

[1] مترجم انگریزی کا حاشیہ۔ بغداد کی خلافت کا خاتمہ معتصم کی وفات سے ہوا سنہ ۶۵۶ ہجری مطابق سنہ ۱۲۵۸ عیسوی یعنی (۴۰۰) سالہائے عطائی بعد سنہ ۲۵۶ ہجری یا سنہ ۸۷۰ عیسوی کے۔ ۱۲۔

کھیل حروف اور اعداد کا اس کی کتابوں میں جا بجا ملتا ہے۔ اس نے ریاضی کو طب میں بھی صرف کیا ہے۔ مرکب معالجات کے نظریہ میں فی الواقع اس نے ان معالجات کی بنا شکل تاثیر نغمات (سروں) کے تناسب ہندسی پر قائم کی ہے۔ یہ معاملہ محسوس صفات گرم و سرد و خشک و تر کے تناسب کا ہے۔ اگر کوئی علاج گرم ہونا چاہئے درجۂ اول میں تو چاہئے کہ اس میں مساوی المقدار مرکب دوا (معجون) کی دو چند حرارت ہو دوسرے درجہ میں چہار چند و علیٰ ہذا القیاس۔ کندی نے اس کا فیصلہ حواس پر چھوڑ دیا ہے خصوصاً حسِ ذوق پر اس طرح کہ "کندی کے فلسفہ میں ہم کو ایک اشارہ ملتا ہے۔ محرک اور احساس کے نسبتی[1] تعلق کے موجود ہونے کا۔ گو یہ رائے گو کہ بالکل جدید ہے لیکن کندی کے لئے ایک ریاضی کا مشغلہ تھا با ایں ہمہ کارڈن فیلسوف جو اوائل متاخرین سے تھا اس نے کندی کو بارہ سب سے اعلیٰ دقیقہ شناس عقلا یا نازک خیال دانشوروں میں شمار کیا ہے۔

کندی کے نزدیک عالم خدائے تعالیٰ کا فعل ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے۔ لیکن خدا کی تاثیر مرتبۂ نزول میں متعدد درمیانی عالموں میں منتقل ہو جاتی ہے۔ ہر مافوق اپنے ماتحت پر موثر ہے۔ لیکن معلول کا کچھ اثر علت پر نہیں ہوتا یعنے جو مراتب اس سے وجود میں بالاتر ہیں وہ ماتحت سے متاثر نہیں ہیں۔ کل عالم کے جملہ امور پر ایک علیت حاوی ہے جس سے یہ ممکن ہے کہ اگر ہم کو علت کا علم ہو تو ہم آیندہ کی پیشین گوئی کر سکیں۔ مثلاً اجرام سماوی کے اوضاع سے۔ مزید براں ہر موجود واحد میں اگر اس کا مکمل علم ہو تو ہم کو ایک آئینہ مل جاتا ہے جس میں ہم تمام نظام اشیاء کا معائنہ کر سکتے ہیں۔

روح یا ذہن سے اعلیٰ حقیقت اور کل فعلیت تعلق رکھتی ہے اور مادہ پر وہی آثار مترتب ہوں گے روح جس کی طالب ہے۔ مابین ذات الٰہی اور مادیات یا جسمانی عالم کے نفس مرتبۂ وسط میں ہے اور نفس ہی عالم فلکیات کے وجود کی علت ہے۔ نفس عالم سے نفس انسانی پیدا ہوا ہے اپنی ماہیت سے یعنے اپنے افعال میں وہ بدن کے ساتھ وابستہ ہے جس کے ساتھ یہ ملائی گئی ہے۔ لیکن اپنی روحانی ماہیت کے اعتبار سے وہ بدن سے بے نیاز ہے لہذا

---

[1] یہ مسئلہ جدید علم نفس کا ہے کہ محرک اور احساس کا تعلق نسبت ہندسی پر ہے یعنے ایک درجہ کی قوت کے احساس کے لئے دو چند اور دو قوت کے احساس کے لئے چہار چند مقدار محرک کی درکار ہے ۱۲۔ مترجم۔

تاثیرات کواکب جو کہ طبعی حوادث پر قدرت رکھتے ہیں نفس پر کوئی اثر نہیں رکھتے۔ کندی یہ کہتا ہے کہ ہمارا نفس بسیط اور غیر فانی جوہر ہے۔ کہ عالم عقل سے محسوسات میں اترا ہے مگر اس کو اپنی اگلی حالت کی یاد دلائی گئی ہے۔ اس کو اس عالم میں سکون نہیں ہے کیونکہ اسکی متعدد خواہشیں ہیں جو یہاں پوری ہونے نہیں پاتیں۔ لہذا اسکو الم ہوتا ہے۔ واقعی اس آمد و رفت کی دنیا میں کوئی شئے پائیدار نہیں ہے جس سے ہم اپنے مطلوب حقیقی سے جدا ہو سکیں۔ صرف عالم عقل میں استواری پائی جاتی ہے پس اگر ہم چاہتے ہوں کہ ہماری آرزوئیں پوری ہوں اور جو شے ہم کو عزیز ہے اس سے محروم نہ رہیں تو ہم کو چاہیے کہ ہم قدیم سعادت عقلی کی طرف رجوع کریں۔ خوف خدا علوم اور اعمال حسنہ۔ لیکن اگر صرف مادی املاک کی پیروی کریں اس خیال سے کہ وہ باقی رہ سکتی ہے تو ہم طلب محال کرتے ہیں۔

۵۔ کندی کا نظریۂ علم مطابق اسکی اخلاقی اور مابعد الطبیعی اثنینیت کے ہے محسوس اور روحانی۔ اسکے اعتبار سے علم وہ علم ہے جو حواس سے ہم پہونچتا ہے یا وہ علم جو عقل سے حاصل ہوتا ہے اور انکے مابین وہم اور خیال ہے جو ایک درمیانی قوت ہے۔ حواس جزئی کا فہم حاصل کرتے ہیں یا مادی صورت کا لیکن عقل کو کلی کا اور اک ہوتا ہے نوع اور جنس یا روحانی صورت انکا اور جس طرح محسوس اور حاس ایک ہی چیز ہے اسی طرح عقل اور معقول ایک ہی ہے یعنے عقل اور عاقل اور معقول ایک ہیں۔

اس موقع پر مسئلہ عقل[1] یا روح یا ذہن کا اول ہی اول پیدا ہوتا ہے جس صورت میں اب پیدا ہوا تھا ایسی ہی صورت میں کچھ تغیر کے ساتھ اس مسئلہ نے متاخرین حکمائے اسلام کو بہت کچھ مصروف رکھا۔ یہ مسئلہ فلسفۂ اسلام کی خصوصیات سے تھا مدت تک ہر زمانہ میں باقی رہا۔ اور جس طرح بحث کلیات کے ساتھ عہد وسطی کے عیسائیوں میں مقصد خاص سے علمی دلچسپی نمایاں ہے اسی طرح اہل اسلام کی فلسفیانہ بحثوں میں قوت مدرکہ یا تعقل کرنے والی روح جو عقلی ترقی میں ذہنی ضروریات سے ہے ہر موقع پر سامنے آجاتی ہے۔

کندی کے نزدیک روح چار قسم کی ہے: اول روح جسکی حقیقت دائمی ہے

[1] عربی عقل یونانی ناؤس جسکا ترجمہ ریزن اور انٹیلیجنس (Reason) (Intelligence) کیا جاتا ہے

جوکہ عالم کے کل روحانیات کی علت اور اصل ہے بلاشک خدائے تعالیٰ یا روح اول نے پیدا کیا دوسری روح کو جس میں نفس انسانی کے تعقل کرنے کی استعداد یا امکان موجود تھا۔ تیسرے ایک ملکہ (عقل بالملکہ) یا بالفعل تصرف نفس کا جسکو نفس انسان جب چاہے استعمال کرے جسطرح لکھنے والا تحریر کا ملکہ رکھتا ہے اور جب چاہتا ہے اُسکو کام میں لاتا ہے۔ چوتھے اور سب کے بعد فعلیت جسکے ذریعہ سے وہ حقیقت جو نفس کے اندر ہے اُس حقیقت کیطرف جاسکتی ہے جو خارج میں موجود ہے۔ فعلیت جیسا ابھی ذکر کیا گیا کندی کے نزدیک خود انسان کا فعل ہے حالانکہ علت اولیٰ روح سرمدی کی طرف بالقوہ کو بالفعل یا ملکہ میں لانا منسوب کیا ہے یعنے بالفعل کرنا بالقوہ یا امکان کا حقیقی روح یا ذہن ہمکو عالم بالا سے ملا ہے اور تیسری عقل کو اسی لئے عقل مستفاد کہتے ہیں۔ قدیم رائے یہ تھی کہ ہمارے کُل علوم اشیاء کے بارے میں ضرور ہے کہ ایسے منبع سے ہوں جو ہماری ذات سے خارج ہے اُس کی یہ صورت ہوئی کہ عقل مستفاد یا وہ روح جو ہمکو عالم بالا سے ملی ہے تمام عربی فلسفہ میں موجود ہے اور وہاں سے عیسائی فلسفہ میں پہنچائی گئی ہے سوء اتفاق سے یہ نظریہ تقریباً سچا ہے جہاں تک اِس فلسفہ کو اپنی ہستی سے تعلق ہے کیونکہ روح فعلی جس نے اسکو پیدا کیا ہے وہ درحقیقت جدید افلاطونی ارسطاطالیس ہے۔

انسان ہمیشہ اپنے خدا یا خداؤں سے اپنے مقبوضات سے سب سے اعلیٰ چیز کو منسوب کرتے رہے ہیں۔ اہل اسلام کے متالہین انسان کے اخلاقی افعال کو خدائے تعالیٰ سے منسوب کرتے ہیں۔ لیکن فلاسفہ کی رائے میں علم کی اہمیت فعل سے بڑھی ہوئی ہے۔ فعل کو زیادہ تر اِس محسوس عالم سے تعلق ہے جو کہ عالم سفلی ہے۔ یہ شاید خود انسان ہی کا ہے بذات خود لیکن اکتساب سے اعلیٰ علم خالص عقل عالم بالا سے ہے۔ یعنے ذاتِ خدائے (جل شانہٗ)۔

بقیہ نوٹ صفحہ (۸۰) یہ لفظیں لاطینی الاصل ہیں میرے نزدیک اسکے ترجمہ کے لئے Geist بروح یا ذہن کو ترجیح ہے کیونکہ اِس میں خدا اور رجر ذات بھی داخل ہیں یا افلاک کے روحانیات۔ اِس کے ماورا اِسکا فیصلہ دشوار ہے کہ رہبرن کے مشخص کرنے میں کہاں تک افراد عقلا عمل میں لاسکے ۱۲ مترجم انگریزی از جرمن۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ جیسا کندی نے بیان کیا ہے اُس کا سراغ مسئلہ ناوس اسکندر افرودیسی تک پہنچتا ہے جسکو اُس نے کتاب نفس کے دوسرے مقالہ میں بیان کیا ہے۔ لیکن اسکندر صاف صاف مانتا ہے کہ ارسطاطالیس کے نزدیک ناؤس کی تین قسمیں ہیں۔ کندی بخلاف اسکے یہ کہتا ہے کہ میں افلاطون اور ارسطاطالیس کی رائے بیان کرتا ہوں۔ اس رائے میں جدید فیثاغورسی اور جدید افلاطونی رائیں شریک ہیں کیونکہ جہاں کہیں چار کا عدد ثابت ہو سکے وہاں افلاطون اور ارسطاطالیس دونوں موافق ہیں۔

۶۔ اب ہم کندی کے فلسفہ کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔ کندی الٰہیات میں معتزلی تھا اور جدید افلاطونی حکما میں داخل تھا اور بعض مسائل جدید فیثاغورسی فلاسفہ سے اُسنے اخذ کئے تھے۔ سقراط شہید کفر اثنیہ کندی کے نزدیک انسانیت میں فرد کامل تھا سقراط کی ذات اُسکے خاتمہ اور اُسکی تعلیمات پر اُس نے کئی کتابیں لکھی تھیں وہ یہ چاہتا تھا کہ افلاطون ارسطاطالیس میں جدید افلاطونی انداز سے موافقت پیدا کرے۔ (اُن کے فلسفہ کو تطبیق دے)۔

روایت سے وہ پہلا شخص مانا گیا ہے جس نے اپنی تصنیفات میں ارسطاطالیس کی پیروی کی ہے اور یقیناً یہ بیان بالکل بے بنیاد نہیں ہے۔ اُسکی تصنیفات کی طولانی فہرست میں ارسطاطالیس نمایاں مرتبے پر ہے۔ صرف ارسطاطالیس کے ترجمہ سے اُسکی تشفی نہیں ہوئی بلکہ اُس نے ترجموں کو غور سے پڑھا نظر ثانی کے بعد شرحیں لکھیں۔ بالجملہ ارسطاطالیس کی طبعیات اسکندر افرودیسی کی شرح اُسپر خاص طور سے موثر ہوئی۔ ایسے بیانات جیسے عالم بالقوی لا متناہی ہے نہ بالفعل یہ کہ حرکت قار[1] (متصل) ہے اور ایسے اور مسائل اُسکی طبیعت کے میلان کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اُس زمانہ کے فلاسفہ طبیعیین اور اخوان الصفا بھی حرکت کو فعل اعداد کے منفصل قرار دیتے تھے۔ سب سے

[1] حرکت من جملہ کمیات ہے کمیت کی دو قسمیں ہیں متصل اور منفصل متصل جیسے خط سطح جسم تعلیمی یا مکان اور زمان اور حرکت پھر متصل کی دو قسمیں کی گئی ہیں قار اور غیر قار قار وہ جسکے اجزا باقی رہیں مثل خط اور سطح کے غیر قار کے اجزا فنا ہوتے جاتے ہیں مثل حرکت اور زمان کے ۱۲۔

بڑھکے کندی نے اپنے زمانہ کے فلسفہ سے جسکو خرق عادت کا دعویٰ تھا بہت بڑا اختلاف کیا کہ کیمیا سازی مکر وحیلہ ہے۔ فطرت کا خاص کام (مثلاً انواع فلزات کا بنانا) انسان کی قوت سے باہر ہے۔ کندی نے بڑی مضبوطی کے ساتھ اس فن سے انکار کیا ہے وہ کہتا تھا جو شخص کیمیا کے تجربوں میں مشغول ہے یا وہ اپنے آپ کو دھوکا دیتا ہے یا اور لوگوں کو مشہور طبیب رازی نے چاہا تھا کہ اسکو اس رائے سے پھیر لے۔

۷۔ کندی کا اثر ایک معلم اور مصنف کی حیثیت سے خصوصیت کے ساتھ ریاضیات احکام نجوم جغرافیہ اور طب پر موقوف تھا۔ اسکا وفادار شاگرد بڑا مشہور اور قابل قدر احمد ابن محمد الطیب السرخسی تھا (۸۹۹)۔ یہ سلطنت کا ایک عہدہ دار اور معتضد خلیفہ عباسی کا دوست تھا جسکی غفلت اور تلون سے اسپر بلا نازل ہوئی۔ سرخسی کیمیا کا عامل (دھوس)، اور علم تنجیم کا ماہر تھا کوشش کرتا تھا کہ خالق مطلق کی حکمت کا علم عجائبات قدرت سے حاصل کرے اسنے جغرافیہ اور تاریخ کا علم حاصل کرلیا تھا۔ ایک اور شاگرد کندی کا زیادہ مشہور تھا ابو معشر (۸۸۵) جسکی تمام شہرت علم نجوم پر منحصر تھی۔ جب اس کی عمر ۴۷ سال کی ہوئی تو کندی کی عظمت اسکے دل میں جاگزیں ہوئی۔ اس زمانے تک وہ بہت جوش وخروش کے ساتھ فلسفہ کا مخالف تھا۔ پہلے اسکو علم نجوم کا شوق ہوا اور اس نے ریاضیات کا سطحی علم حاصل کیا۔ خواہ یہ حقیقت ہو خواہ افسانہ اسسے نصاب تعلیم سے ہر موقع پر خصوصیت کے ساتھ شوق حقائق اشیاء کے فہم کا پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ کماحقہ ادراک حقیقت کا حاصل ہونا پہلی صدیاں عرب کے علوم کی اسی انداز سے گزریں۔

کندی کے فرقے کے لوگ کسی طرح اپنے استاد سے آگے نہیں بڑھے اسکی نسبت کے نتائج سے ہمکو کچھ نہیں پہنچا سوا دو ایک جملوں کے جو مختلف مقامات سے لئے گئے ہیں اور وہ بھی دوسری کتابوں میں منقول ہیں ممکن ہے کہ رسائل اخوان الصفا میں کندی کا کوئی مضمون یا عبارت محفوظ ہو لیکن ہماری دانست کی حد تک ثبوت غیر ممکن ہے۔

۲۔ فارابی۔

۱۔ دسویں صدی میں منطقیین اور مابعد الطبیعیین اور فلاسفۂ فطرت میں امتیاز پیدا ہوگیا تھا۔ منطقیین اور مابعد الطبیعیین کا طریقۂ تحقیق بہت ٹھیک اور جچا تلا ہوا ہے بہ نسبت

متکلمین کے فلسفۂ فطرت میں جن مضامین پر بحث ہوتی ہے اُن کے علاوہ عقلی موضوعات پر اہل منطق و مابعد الطبیعت (جنکو عموماً معقولی کہتے ہیں) بحث کرتے ہیں - اِن لوگوں نے فیثاغورس کو ترک کردیا تھا اور ارسطاطالیس کی ہدایت پر کاربند تھے مگر جدید افلاطونی اشراقین کے بھیس میں۔

اس موقع پر ہمکو علمی شوق کے دو شعبوں سے کام پڑتا ہے - فلاسفۂ فطرت (طبیعین) یہ لوگ کم وبیش اعیان حقائق یا واقعاتِ فطرت کی تحقیق میں منہمک تھے مثلاً جغرافیہ یا علم الانساب (علم نسل انسانی) - یہ لوگ ہر سمت میں خواص یا تاثیرات اشیاء کی تحقیق میں مصروف تھے اور اُنکے نزدیک ماہیات اشیاء کا پتا خواص و افعال سے چل سکتا ہے۔ جب یہ لوگ فطرتِ نفس اور روح کی حدوں سے گزر کے ذات الٰہی کی طرف رجوع کرتے ہیں تو اُنکی اصطلاح میں یہ علت اولیٰ کی تلاش ہے یا خالق حکیم و دانا جسکی نیکی اور دانائی اُسکے مخلوقات سے ظاہر ہوتی ہے - اہل منطق کا طریقہ ان سے بالکل مختلف ہے - جزئیات اہل منطق کے نزدیک دوسرے مرتبے یعنے معقولی حکما کی نظر میں - اُسکی قدر اسی حد تک ہے کہ وہ کلیات سے نکلے ہیں طبیعین اثر یا افعال سے ابتدا کرتے ہیں منطقین اشیا کو اُنکے اصول سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں - ہر جگہ وہ یہ تحقیق کرتے ہیں کہ تصور یا ماہیت اشیاء کیا ہے اور اُس سے اُوپر کی طرف جاتے ہیں سب سے اعلیٰ تک - اس تقابل کو بخوبی سمجھنے کی ایک مثال یہ ہے کہ وہ خدائے تعالیٰ کی صفت خلق سے ابتدا نہیں کرتے بلکہ اُنکے نزدیک پہلا مسئلہ یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے -

ایک مدت کے گزرنے کے بعد منطقی بھی طبعی فرقے کی پیروی کرتے ہیں جیسے معتزلہ کے علم کلام میں (دیکھو دوم ۳ فہ ۵) پہلے خدائے تعالیٰ کے کاموں سے ابتدا کر کے اُسکے وجود سے بحث کرتے ہیں -

رازی طبیعین کے مسلک پر چلتا ہے وہ اس فرقے کا سچا نمائندہ ہے اور منطق اور مابعد الطبیعیات کی کوششوں کے لئے کندی اور دوسرے معقولیوں نے راستہ صاف کیا اور رازی کا چھوٹا معاصر ابو نصر ابن محمد بن ترخان ابن الغ الفارابی ہوا -

۲- ہم یقین کے ساتھ فارابی کے سوانح عمری اور تعلیم کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے وہ ایک خاموش آدمی تھا فلسفہ اور غور و فکر میں انہماک رکھتا تھا وہ لباس درویشی میں امن و امان سے بسر کرتا تھا اور بڑے آدمی اُسکی حمایت پر تھے اُسکا باپ فارس کا

ایک جرنیل تھا وہ خود مقام واسج میں پیدا ہوا جو ایک چھوٹا سا قلعہ بند مقام فاراب کے ضلع میں ترکستان میں دریائے جیحوں کے اُس پار واقع تھا۔ اُسکی تعلیم بغداد میں اور کچھ عیسائی[1] اُستاد یوحنا ابن حیلان کی توجہ سے ہوئی اُسکی تعلیم میں ادبیات اور ریاضی کے شعبے داخل تھے جس سے مثلث یا مربع نصابِ علوم کا جو عہد وسطیٰ میں مشہور رہتا پورا ہوا۔ اُسکے بعد بعض رسائل خصوصاً جو موسیقی پر ہیں اُسکی ریاضی کی تعلیم پر شہادت دیتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ دنیا کی تمام زبانیں بولتا تھا جسکی تعداد ستر بتائی گئی ہے۔ یہ تو بدیہی ہے کہ وہ ترکی اور فارسی خوب جانتا تھا۔ عربی میں وہ صفائی کے ساتھ لکھ سکتا تھا اور اچھی عربی لکھتا تھا اگرچہ بعض اوقات مرادف الفاظ اور برابر کے جملے لکھنے کے شوق میں فلسفیانہ حقیقت نگاری کو نقصان پہنچتا ہے۔

فلسفہ جس سے فارابی واقف تھا مرو کے ایک فرقے سے پیدا ہوئی تھی اور شاید یہاں کے لوگ مابعد الطبعیت کے مسائل پر زیادہ توجہ کرتے تھے بہ نسبت بصرہ اور حران کے علما کے کیونکہ یہاں زیادہ تر طبیعیات کی جانب میلان تھا۔

بغداد جہاں اُسنے ایک مدت صرف کی تھی اور کتابیں لکھی تھیں وہ وہاں سے حلب چلا گیا اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اِس نقل و حرکت کا سبب سیاسی فتنے تھے حلب میں وہ سیف الدولہ کے عظیم الشان دربار سے وابستہ ہوا۔ اُسکے آخر عمر کے سال گوشۂ عزلت میں صرف ہوئے ہوں گے نہ کہ دربار میں اُسنے دمشق میں سفر کی حالت میں وفات پائی دسمبر ۹۵۰ء میں اور بیان کیا گیا ہے کہ اُس کے مربی بادشاہ نے خود صوفیوں کا لباس پہن کے اُسکے جنازے کی نماز پڑھائی۔ کہتے ہیں کہ اُسکا سن اسی برس کا تھا اور دوسرے طریقوں سے بھی معلوم ہے کہ اُس نے بہت مسن ہو کے وفات پائی۔ اُسکا حامد اور اکتساب علوم میں شریک ابو بشر متی اُسکے دس برس کے قبل فوت ہو چکا تھا۔ اور اُسکا شاگرد ابو زکریا یحییٰ ابن عدی ۹۷۴ء میں فوت ہوا۔ اکاسی برس کی عمر میں۔

۲۔ اُسکے تصانیف کے اوقات ترتیب وار تحقیق نہیں ہوئے چھوٹے چھوٹے رسالے

---

[1] یوروپی مصنف مسلمانوں کے بڑے حکما کو مسیحی علما کا شاگرد کہتا ہے حالانکہ اس دعوے کا کوئی ثبوت نہیں دیتا غرضکہ دعویٰ اُسکا بلا دلیل ہے فافہم ''

جس میں اُس نے متکلمین اور طبعیین سے خطاب کیا ہے جس صورت میں وہ ہم تک پہنچے ہیں اگر سب اصلی ہوں تو وہ اُسکے عہد جوانی کے تصانیف ہیں جو مشہور ہو گئے تھے۔ لیکن اسکی پختہ کاری ارسطاطالیس کے تصنیفات پر صرف ہوئی۔ اسی لئے اُسکو مشرق میں معلم ثانی کا خطاب دیا گیا ہے یعنے دوسرا ارسطاطالیس۔

اُسکے زمانے سے تعداد ارسطاطالیس کی کتابوں کی یا کم از کم ان کتابوں کی جو ارسطاطالیس کی طرف منسوب ہیں جنکا ترجمہ اور شرحیں فارابی کے اندازہ پر ہوئیں وہ سب معین ہو چکی تھیں اولاً آٹھ مقالے منطق کے ہیں یعنے قاطیغوریاس[1]۔ ہرمنیاس[2]۔ انالوطیقیہ اولیٰ[3]۔ انالوطیقیہ ثانیہ[4] طوبیقی[5]۔ سوفسطہ[6]۔ ریطوریقیہ۔ پوطیقہ۔ اُسکے بعد وہ کتابیں ہیں جو طبعیات کے بارے میں ہیں۔ کلیات طبیعی۔ کتاب السماء والعالم۔ کتاب کون وفساد۔ علم کائنات الجو۔ علم نفس کتاب حاس ومحسوس۔ کتاب نباتات۔ کتاب حیوانات اور ان سب کے بعد مابعد الطبیعیات اور اخلاق اور سیاسیات وغیرہ ہیں۔

وہ کتاب جو ارسطاطالیس کی اثولوجیا (الہیات) کے نام سے مشہور اور ارسطو کی طرف منسوب ہے فارابی بھی اُسکو ارسطو کی تصنیف جانتا تھا۔ جدید افلاطونی انداز اور کسی قدر اسلام سے تطبیق کے بعد۔ فارابی نے ارسطاطالیس اور افلاطون کی مطابقت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اُسکے نزدیک دونوں میں کوئی اختلاف رائے نہ تھا۔ جس ضرورت کا اسکو احساس ہوا وہ امتیازی انتقاد بلکہ عالم پر جامع اور قطعی نظر اور اُسکی ضرورت کا پورا ہونا ہے یہ ضرورت علمی نہ تھی بلکہ مذہبی تھی۔ اس لئے اُس نے فلسفیانہ اختلافات سے قطع نظر کی ہے۔ افلاطون اور ارسطاطالیس میں جو کچھ فرق ہے وہ اسلوب کا فرق ہے یا عبارت کا یا عملی حساب کے بارے میں۔ حکمت میں دونوں کی حکیمانہ تعلیم یکساں ہے۔ یہ دونوں فلسفہ کے امام اور مستند تھے اور یہ دیکھ کے کہ یہ دونوں مستقل ذہن رکھتے ہیں اور دونوں مجدد ہیں تو وہ استناد جو دونوں کے اتفاق رائے پر ہو سکتا ہے اُسکی صحت فارابی کی نظر میں کل مسلم جماعت کے اعتقاد سے کورانہ تقلید پر ترجیح رکھتی ہے۔

---

[1] مقولات۔ [2] تصورات حجت۔ [3] قیاس۔ [4] مناظرہ [5] سفسطہ۔ [6] بلاغت۔ شعر۔

[2] اس مقام پر بھی یورپی مصنف نے اپنی جہالت یا تعصب سے فارابی پر اتہام کیا ہے یہ ہم اہل اسلام کی نظر میں

۴۔ فارابی کا شمار اطبا میں بھی ہے لیکن بظاہر اس نے طبابت کبھی نہیں کی۔ وہ ہمہ تن روحانی فن علاج میں بالکل منہمک تھا نفس کی صفائی اور پاکیزگی کو وہ کل تفلسف کا ثمرہ کہتا ہے اور وہ حق کی محبت کو ارسطاطالیس کی رائے پر بھی فوق دیتا ہے حق کا دست ہونا چاہیئے خواہ ارسطو کے خلاف ہی کیوں نہو۔ چاہیے کہ حکم لگانے والی قوت کی ترتیب علم ہندسہ اور منطق سے ہو طبیعات اور ذہنیات کے مطالعہ کے لئے۔ فارابی علوم کے مختلف شعبوں کی طرف کم تر متوجہ ہے اُسکی پوری قوت منطق اور مابعد الطبیعیات اور اصول طبیعات پر جمی ہوئی ہے۔ فلسفہ اُسکے نزدیک علم الوجود ہے من حیث وجود اس علم کے اکتساب سے ہم لاہوت سے مشابہت پیدا کرتے ہیں یہ ایک جامع علم ہے جو عالم کا نقشہ مجموع کائنات کی حیثیت سے ہمارے سامنے کھینچ دیتا ہے۔ فارابی متکلمین پر یہ الزام عاید کرتا ہے کہ وہ علمی برہان کو عام شعور کے اظہار پر مبنی قرار دیتے بغیر اُسکے جانچے ہوئے اور فلاسفۂ طبیعین کو یہ الزام دیتا ہے کہ یہ لوگ صرف اشیاء کے اثرات میں مصروف رہتے ہیں لہذا آثار عالم کے تقابل کے ماورا کبھی قدم نہیں اُٹھاتے اُن کو عالم کا ادراک اُسکی مجموعی حیثیت سے بطور شئے واحد کے۔ ہرگز نہیں ہوتا۔ وہ متکلمین کا مقابلہ عقل کو اُسکے مرکز پر قایم کر کے اور طبیعین کا مقابلہ سبب اوّل واحد کے وجود کو ایک موضوع بحث قرار دے کے کر سکتا تھا۔ لہذا ہم کو اُسکی تاریخی اور تعلیمی عندیات کی داد دینے کے پہلے چاہیئے کہ اُسکی منطق اور پھر مابعد الطبیعات کو اور سب کے بعد اُسکے طبیعات اور علمی فلسفہ کا کچھ مختصر بیان لکھیں۔

۵۔ فارابی کی منطق محض ایک تحلیل عالمانہ فکر یا تعقل کی نہیں ہے۔ اس میں اُسکے سوا اکثر فوائد صرفی و نحوی اور نظریۂ علم کی بحث بھی موجود ہے۔ صرف و نحو سے ایک قوم کی صرف و نحو مقصود ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۸۶) لغو اور قابل نفرت ہے کسی مسلمان حکیم یا عالم کو یہ جرات نہیں ہو سکتی جو رسول مقبول کی پیروی کو کورانہ تقلید کہہ سکے جبکہ قران مجید میں صاف صاف ہدایت ہے ولکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنہ خلاصۂ مطلب یہ کہ تمھارے لئے رسول اللہ کی ذات مقدس میں ایک نیک پیروی ہے فارابی نے اپنی کسی کتاب میں ایسی بیہودہ بات نہیں کہی کہ وہ یونانی حکیموں کا اتفاق اسلام کی تعلیم پر ترجیح رکھتا ہے یہ بہتان ہے بلکہ بہتان عظیم ۱۲ ہادی۔

منطق کل انسانوں کے تعقل کا بیان الفاظ و عبارت میں من حیث مجموع ہے تاکہ اُسمیں خطا نہ واقع ہو۔ مفرد اجزا، نطق سے شروع کر کے پیچیدہ مرکبات تک یعنے الفاظ سے جملہ اور عبارت تک یہ نظام قائم رہے۔

منطق کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں باعتبار موضوع کی اضافت کے طرف بالفعل (حقیقت) کے اول میں تعلیم معرف اور معرِف (تصورات) کی بحث ہے دوسری میں تصدیق اور حجت اور ثبوت کی بحث ہے۔ تصورات جن میں تعریفات (حدود) داخل ہیں بلحاظ ترتیب ظاہری کے بذاتِ خود بالفعلیت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے یعنے نہ وہ سچ ہیں نہ جھوٹ۔ تصورات میں فارابی سب سے بسیط نفسیاتی صورتوں کا امتیاز کرتا ہے یعنے استحضارات جزئیات اشیاء کے جو ادراک حسیّ سے پیدا ہوتے ہیں اور وہ تصورات جو ذہن پر ابتدا سے مرتسم ہیں مثلاً ضروری اور بالفعل اور ممکن۔ یہ استحضارات اور تصورات بلا واسطہ یقینی ہیں۔ ممکن ہے کہ انسان کا ذہن اُنکی طرف متوجہ ہو اور نفس انکا مشاہدہ کرے لیکن اُن پر برہان نہیں قائم ہو سکتی نہ کسی چیز سے جو معلوم ہو اُنکے صدور کی توضیح ہو سکتی ہے۔ یہ خود ہی صاف اور واضح ہیں اور اُنکا یقین بھی اعلیٰ درجہ کا ہے۔

تصورات کے جوڑنے سے تصدیقات بنتے ہیں اور یہ یا سچ ہوں گے یا جھوٹ انکی بنا دریافت کرنے کیلئے ہمکو عمل استدلال اور ثبوت سے رجوع کرنا ہوگا بعض تصدیقات سے جو ابتدائے شعور سے عقل کے سامنے ہیں بدیہی ہیں اور اُنکی لئے حجت کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسے تصدیقات مبادی تصدیقات یا علوم متعارفہ تمام علموں کے لئے ہیں۔ ریاضیات کے لئے مابعد الطبیعیات کے لئے علم اخلاق کے لئے۔

مسئلۂ ثبوت جس کے ذریعہ سے معلوم اور یقینی سے مجہول کو دریافت کرتے ہیں فارابی کے نزدیک منطق صحیح مفہوم کے اعتبار سے علم حاصل کرتا ہے تصورات عامہ کا یا اجناس عالیہ کا جنکو قاطیغوریاس (مقولات) کہتے ہیں اور اُنکی ترکیب سے تصدیق بنتی ہے جسکا ذکر (ارمینیاس) یعنے باب تصدیقات یا قضایا میں ہے اور اسکے بعد حجت ہے (انالوطیقہ اولیٰ) ہیں صرف افتتاحی مقالہ حجت کا ہے۔ اور ثبوت کے مسئلہ میں اصل سے دریافت کرنا فارم یعنے اصول کا ہے جو کلیتہً صحیح اور ضروری کے علم سے تعلق رکھتے ہیں اور یہی علم فلسفہ ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر قانون تناقض (اجتماع نقیضین محال ہے) سب سے اعلیٰ اصول ہے۔ اُس قانون سے صدق (سچائی) یا ضرورت قضیہ کی ثابت ہوتی ہے اور اُسکے ساتھ ہی کذب

(جھوٹ)، یا عدم امکان اُسکے نقیض کا معلوم ہو جاتا ہے اور علم نقیضین شعور کا ایک[1] ہی فعل ہے۔
اس مطمح نظر سے فارابی کے نزدیک افلاطون کی قطعی تقسیم دو دو[2] (اثبات وسلب) میں ترجیح رکھتی ہے ارسطاطالیس کی تقسیم کثرت پر (کیونکہ تقسیم کثرت میں حصر عقلی نہیں ہوتا)۔ اور فارابی محض صوری جانب سے ثبوت کے راضی نہیں ہے۔ چاہیئے کہ ثبوت صرف حقیقت کی طرف دلالت کرنے والا نہو بطور ایک طریقہ یا اسلوب کے بلکہ اصل حقیقت کو دریافت کرلے۔ چاہیئے کہ ثبوت علم کو پیدا کرے۔ تصدیقات سے فارابی صرف اس طرح بحث نہیں کی کہ اس سے قیاس کا مواد ملتا ہے بلکہ تصدیق کی ماہیت اور اُسکے صدق سے بحث کرتا ہے اُس کا مقصود یہ ہے کہ تصدیق محض باعتبار صورت درست نہو بلکہ معناً درست ہو یعنے نفس الامر میں صادق ہو اُن علوم پر نظر کرکے جن سے تصدیق کو تعلق ہو۔ منطق محض ایک آلہ نہیں ہے بلکہ فلسفہ کا جزو مقوم ہے۔
یہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ نظریۂ ثبوت کی انتہا ضروری علم ہے جو کہ مطابقت رکھتا ہے ضروری وجود سے۔ لیکن ضرورت کے ماورا امکان کی مملکت ہے جو بہت وسیع ہے اس سے ہمکو ظنی علم حاصل ہوتا ہے (یعنے قریب بصدق ویقین)۔ ظن کے مختلف درجے ہیں یعنے وہ اطوار جنسے ممکن کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اُسکی بحث طوبیقی (یا کتاب المطالب یا مناظرے) میں ہے اور اس سے ملحق ہے سفسطہ کی کتاب اور ریطوریقیہ علم البلاغت اور بوطیقیہ علم شعر۔ اور اعتبارات سے یہ تین علم جنکا آخر میں ذکر ہوا ہے یعنے سفسطہ و بلاغت و شعر۔ ان کو عمل سے تعلق ہے لیکن فارابی نے اُن کو طوبیقی (مطالب) سے ملا کے ایک واپالکٹک یعنے کلام پیدا کیا ہے جسکو وہ ظاہریات سمجھتا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقی سائنس (علم) کی بنا ضروری قضایا پر ہونا چاہیئے جنکا بیان انالوطیقیہ ثانیہ میں ہے لیکن ظن درجہ بدرجہ تنزل کرکے وہم کے مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے جدلی تصدیقات سے شعریات تک۔ اس میزان میں شعر سب سے پست مرتبہ پر ہے جو فارابی کے نزدیک کذب اور خلاف اخلاق لغویت کی حد میں آجاتا ہے۔
ایساغوجی جو فرفوریوس کی تصنیف ہے اُسکے ضمیمہ میں فارابی نے کلیات پر اپنی رائے کا

---

[1] یعنے نقیضین کا علم دو علم نہیں ہیں بلکہ ایک ہی علم ہے ۱۲ مترجم
[2] قطعی تقسیم نفی واثبات ہیں اسطرح کہ الف ب ہے یا لا ب ہے اور ب یا ج ہے یا لا ج ہے تقسیم کثرت الف منقسم ہے ب ج د میں اور ب منقسم ہے ہ و ز میں ۱۲ مترجم

اظہار کیا ہے۔ اسکے نزدیک جزئیات نہ صرف اشیا میں اور ادراک حسی میں بلکہ تعقل میں بھی آتے ہیں اسی طرح کلیات نہ صرف بطور عرض کے افراد اشیا میں موجود ہیں بلکہ جوہری حیثیت سے ذہن[ه۱] میں بھی موجود ہیں۔ ذہنِ انسان کلیات کا انتزاع کرتا ہے اشیاء سے لیکن قبل انتزاع بھی یہ وجود رکھتے ہیں۔ واقعی یہ تین امتیاز قبل حقیقت فی الحقیقت اور بعد حقیقت فارابی کے فلسفہ میں موجود ہیں

کیا وجودِ مطلق بھی کلیات[ه۲] سے ہے؟ کیا وجود دراصل ایک محمول ہے؟ یہ سوال فلسفہ میں بڑے شور و شر کا باعث ہوا۔ فارابی نے اسکا پورا اور صحیح جواب دیا اسکے نزدیک وجود ایک نحوی یا منطقی نسبت ہے نہ کہ مقولۂ حقیقت جس سے اشیاء کے باب میں کوئی اظہار ہو سکے کسی شے کا وجود خود وہ شے ہے کچھ اور نہیں ہے۔

۶۔ خیال کا رخ جو منطق میں پایا گیا ہے وہ مابعد الطبیعیات میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔ متغیر اور ابدی کے عوض امکان اور وجوب کے تصور نکلتے ہیں۔

فارابی کے نزدیک ہر شے جو نفس الامر میں موجود ہے یا واجب ہے یا ممکن ہے کوئی تیسری قسم وجود کی نہیں۔ پس جو شے ممکن ہے اُسکی تحقیق کے لئے ایک علت کا ہونا ضرور ہے کیونکہ سلسلۂ علتوں کا جو لاتمنا ہی ہو تجویز نہیں ہو سکتا پس ہم ایک وجود کے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جسکا ہونا واجب (ضروری) ہو جو خود معلول نہو جو اعلیٰ درجہ کا کمال رکھتا ہو اور عین حقیقت مطلق حکمت خیر محض عین علم ہو جسکی ذات میں علم اور معلوم دونوں ایک ہوں وہ جسکی فطرتاً سب سے اعلیٰ نیکی اور جمال کو دوست رکھتا ہو فطرت اسی کی ہے (کل شئے یرجع الیہ مترجم) اس ہستی کے ہونے کا ثبوت نہیں دیا جاتا کیونکہ وہ خود ہی ثبوت ہے اور سبب اول ہے کل اشیاء کا جسکی ذات میں صدق اور حقیقت دونوں منطبق ہیں اور ایسے موجود کی ہستی ہی میں وحدت شامل ہے۔ وہ ایک ہی ہے کیونکہ اگر دو موجود مطلق ہوں تو وہ ہر ایک ان میں سے مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز رکھتا ہوگا اس صورت میں دونوں بسیط نہ رہینگے بلکہ ہر ایک مرکب ہو جائیگا دمابہ الاشتراک اور

ه۱ یعنے کل کا وجود ذہنی جو ہر بیت رکھتا ہے۔ کلیات محض اعراض نہیں ہیں بلکہ حقیقت ذہنی رکھتے ہیں ۱۲ مترجم۔

ه۲ یعنے کلیات کا وجود ہماری نسبت سے انتزاعی ہے لیکن کلیات یہ مستغنی ہیں انتزاع سے اگر کوئی نہ بھی انتزاع کرتا تو یہ موجود ہوتے ۱۲ مترجم۔

مابہ الامتیاز ہے) جو ہستی سب سے کامل ہستی ہے چاہئے کہ من جمیع الوجوہ واحد ہو۔
وجود اول وحدہ لاشریک لہٗ عین حقیقت کو ہم خدا کہتے ہیں اور چونکہ اس کی ذات شے واحد ہے وہ جنس وفصل اور حدسے مبرا ہے اس کی تعریف محال ہے۔ لیکن انسان اس کو اسماء حسنیٰ سے یاد کرتا ہے جو کل عزت وجلال اور کل خیر پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ طریقت میں الفاظ اپنے مفہوم سے دور ہو جاتے ہیں اور مفاہیم کا کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔ بعض اسماء اس کی عین ذات پر دلالت کرتے ہیں دوسرے اسماء ان اضافات پر جو اس کو مخلوقات سے ہیں۔ ان اضافات اعتباری سے اس کی وحدت ذات میں کوئی فرق نہیں آتا مگر ان سب کو مجاز سمجھنا چاہئے اور محض خفیف سی تمثیل پر اُن کا اطلاق ہوتا ہے۔ خدا کا وجود سب سے اکمل ہے چاہئے کہ اس کا تصور بھی کامل تر ہو۔ ریاضی کے مفاہیم طبیعیات کے مفاہیم سے کامل تر ہیں کیونکہ ریاضی کامل موضوعات پر دلالت کرتی ہے لیکن کامل موضوعات کے ساتھ ہمارا وہی حال ہے جو کامل نور کے ساتھ ہے ہماری آنکھیں کمزور ہیں ہم اُس نور کے دیکھنے کی تاب نہیں لاسکتے۔ جو نقصان مادّے کے ساتھ لگا ہوا ہے ہماری عقل بھی اُس کے لوث سے پاک نہیں ہے۔ ہم ترتیب وجود کے سلسلے میں خدا کو بہتر دیکھ سکتے ہیں بہ نسبت اُس کی عین ذات کے۔
اُس کی وحدت صرفہ سے کل کی ہستی نکلتی ہے کیونکہ اس کا علم سب سے بالا تر قوت ہے۔ خود خدا کو اپنی معرفت ہونا اس عالم کے وجود کا باعث ہے، کل اشیاء کے وجود کی علت قادر مطلق کا ارادہ نہیں ہے بلکہ وجوب کا علم۔ قدم سے تمام چیزوں کی صورتیں یا مثالیں خدا میں (اُس کے علم ازلی میں) موجود ہیں۔ اور اُسکی ذات سے ازل میں اُس کی صورت بھی پیدا ہوئی جس کو کل ثانی کہتے ہیں یا پہلی مخلوق روح جو سب سے اونچے آسمانی کرہ کو حرکت دیتی ہے۔ اس ترتیب میں پے در پے ایک روح دوسری سے پیدا ہوتے ہوتے آٹھ روحیں جو افلاک سے متعلق ہیں یا ہر ایک کی نوع جدا جدا ہے اور ہر ایک کامل ہے اور یہ افلاک کی پیدا کرنے والی ہیں۔ یہ نو روحیں جو آسمانی فرشتے ہیں سب مل کے دوسرے درجے کی ہستیاں ہیں۔ تیسرے درجہ میں عقل ہے جو انسان میں کام کرتی ہے اُس کو بھی مقدس روح کہتے ہیں اور یہ آسمان اور زمین کو ملا دیتی ہے۔ نفس جو چوتھے درجہ میں ہے یہ دو یعنی عقل اور نفس بذات خود اپنی اصلی وحدت پر نہیں باقی رہتیں۔ بلکہ انسانوں کی کثیر تعداد کے اعتبار سے کثیر ہو جاتی ہیں۔ ان کے بعد صورت اور ہیولیٰ کا ظہور ہوتا ہے

یہ موجودات پانچویں اور چھٹے درجے کے ہیں اور ان پر سلسلہ روحانی موجودات کا ختم ہوتا ہے پہلے تین درجے خدا ارواح اور افلاک اور عقل فعال بذات خود جسم ہیں اور تین درجے جو ان کے بعد ہیں یعنی نفس وصورت وہیولیٰ اگرچہ غیر جسمانی ہیں لیکن جسمانی تعلق میں داخل ہوتی ہیں یعنی جسمانی جس کا مبدء روح کی تخئیل ہے اس کے بھی چھ درجے ہیں اجرام سماوی۔ابدان انسانی۔اجسام حیوانات غیر انسان یعنے ادنیٰ درجے کے حیوان۔ اجسام نباتات۔معدنیات۔اور اجسام بسیط۔

غالباً فارابی کے عیسائی[1] معلم کا اثر ان بحثوں میں ظاہر ہوتا ہے جس میں تین کے عدد کا تتبع کیا گیا ہے۔اس عدد کا یہی مفہوم ان میں ہے جیسا کہ چار کے عدد کا مفہوم فلاسفۂ فطرت (طبیعین) کے لئے ہے اصطلاحات سے بھی یہی خیال ظاہر ہوتا ہے۔

یہ بیان محض ظاہر پر مبنی ہے۔جدید افلاطونیت سے مضامین اخذ کئے گئے ہیں۔خلق یا خروج عالم کا قدیم یکساں طریقہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔پہلی مخلوق روح (عقل اول) اپنے خالق کے تعقل سے دوسری آسمانی روح (عقل ثانی) کو عالم وجود میں لائی۔اور اسی روح (عقل اول) نے جب اپنی ذات کا تعقل کیا اور اپنی ذات کی معرفت حاصل کی تو پہلا جسم (فلک محدد الجہات) یا سب کے اوپر کا آسمانی کرہ (جو کل عالم پر محیط ہے) اور اسی طرح یہ سلسلہ ضروری حوالات سے جاری رہا یہاں تک کہ سب کے نیچے جو آسمان ہے یعنی فلک قمر پیدا ہوا یہ نظریہ بعینہ بطلیموس کے نظام افلاک کے مطابق ہے۔اور یہ ہر تعلیم یافتہ شخص کو (جس نے کما حقہ اکتساب علم کیا ہے) معلوم ہے کم از کم ڈینٹی Dante کی کمودیا سے اور جدید افلاطونی طریقہ اخذ کائنات سے! یہ سب افلاک ہیئت مجموعی سے ایک ہیں سلسلہ کہیں قطع نہیں ہوتا۔عالم کی تکوین اور بقا ایک ہی چیز ہے۔عالم میں نہ صرف خدائے تعالیٰ کی وحدانیت کا نقشہ کھنچا ہوا ہے بلکہ اس کی پاکیزگی کا بھی ظہور ہے اس خوبصورت نظام میں جو عالم پر حاوی ہے۔منطقی (عقلی) نظام عالم کا بعینہٖ اخلاقی نظام ہے۔

۸۔یہ زمین جو قمر کے نیچے ہے یہ بلا شبہ اجرام سماوی پر موقوف ہے تاہم وہ اثر

---

[1] ۔ہر جگہ مسلمان یوروپی مصنف کے نزدیک عیسائیوں کے ممنون منت مانے گئے ہیں لیکن ہم نے ہرگز نہیں سنا کہ فارابی کسی مسیحی کا شاگرد تھا اور بفرض محال اگر ہو بھی تو اس سے کیا فائدہ مسیحیت کا اور کیا نقص اسلام کا ہے۔۱۲

جو اُوپر کی جانب ہے وہ وہلۂ اوّل میں بداہتہً کُل کی ضروری ترتیب پر پڑتا ہے اگرچہ وہ دوسرے مرتبہ پر جزئیات پر بھی ہوتا ہے مگر طبعی مشارکت کے فعل سے لہٰذا ایسے ضوابط سے جو تجربے سے ہمکو معلوم ہوتے ہیں۔ اسٹرالوجی (علم تنجیم یعنے علم احکام نجوم) جسمیں ہر چیز امکانی یا غیر معمولی اوضاع کواکب یا قرانات سے منسوب کیجاتی ہے اس پہ فارابی نے بحث کی ہے۔ ممکن کا یقینی علم موجود نہیں ہے اور جیسا کہ ارسطاطالیس نے بھی ہدایت کی ہے اکثر واقعات اس زمین پر اعلیٰ درجہ کے اتفاقی یا ممکن ہیں۔ فلکیات کے عالم کی ماہیت اور ہے اور وہ باعتبار ماہیت زیادہ تر کامل ہے اور اُسکے افعال ضروری قوانین کے مطابق ہیں افلاک اس عرضی عالم کو وہ چیزیں دیتے ہیں جو اچھی ہیں لہٰذا یہ بالکل غلط ہے کہ بعض ستارے سعد ہیں اور بعض نحس ہیں۔ افلاک کی طبیعت ایک ہی ہے اور یہ کلیتہً خیر ہے۔ وہ نتیجہ جس پر فارابی اعتبارات مذکورہ سے پہنچا ہے وہ یہ ہے، وہ علم جو بُرہانی صلاحیت رکھتا ہے اور بالکل یقینی ہے وہ صرف ریاضیات یا علم ہیئت سے ملتا ہے افلاک کے طبعی مطالعہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ظنی ہے مگر مسائل اور غیب کی خبریں جو علم نجوم سے بہم پہنچتی ہیں وہ تردد سے خالی نہیں ہوتیں۔

عالم افلاک کے مقابل میں زیر فلک قمر عناصر اربعہ کی سلطنت ہے اس سلطنت میں اضداد اور تغیرات ہیں۔ اس مملکت کی کثرت میں بھی ایک صعودی سلسلہ کی وحدت پائی جاتی ہے عناصر سے لیکے انسان تک فارابی اس مضمون میں کچھ زیادہ جدتیں نہ کر سکا۔ وہ اپنے منطقی مطمح نظر پر جار ہا اُسنے طبیعیات کے شعبوں پر زیادہ توجہ نہیں کی۔ ان شعبوں میں سے علم الکیمیا کو بھی وہ بلا تردد شمار کرتا رہا کیونکہ مادہ سے واحد ہونے پر اُس نے اعتقاد کیا۔[1] اب ہم فوراً فارابی کے مسئلہ انسان یا نفس انسانی کی طرف رجوع کرتے ہیں جس میں ایک حد تک نئی بات پائی جاتی ہے۔

۹۔ نفس انسانی کی قوتیں یا قسمیں مساوی نہیں ہیں بلکہ انمیں ایک صعودی ترتیب ہے

---

[1] مسئلہ یہ ہے کہ عناصر اربعہ کا ہیولیٰ ایک ہے اس لیے کون وفساد یعنے ایک عنصر کا دوسرے میں تبدیل ہوجانا ممکن ہے پس ایسا استحالہ یا تغیر اگر مرکبات میں بھی ہو تو کیا عجب ہے خلاصۂ تقریر یہ ہے کہ جب خاک کا آب یا ہوا یا آتش ہو جانا ممکن ہے تو تانبے کے سونا ہوجانے میں کیا استبعاد ہے جو لوگ الکیمیا کے قائل ہیں اُن کا استدلال ایسا ہی ہے ۱۲ مترجم۔

ادنیٰ قوت مادہ ہے اعلیٰ قوت کا پھر یہ صورت ہے پہلے کے لئے ۔ سب سے اعلیٰ قوت یعنے تعقل غیر مادی ہے اور وہ جملہ صورتوں کی صورت ہے جواس سے بیشتر ہیں ۔ حیات نفس کی اشیاء محسوسہ سے معقولہ کی جانب ترقی کرتی ہے بذریعۂ قوت استحضار کے لیکن تمام قوتوں میں کوشش یا ارادہ ضمناً شامل ہے ۔ ہر مسئلہ کا ایک عکس نکلتا ہے عمل میں میلان یا عدم میلان اور ادراکات سے جنکو حواس نے مہیا کیا ہے غیر منفک ہیں ۔ اُنکے استحضارات کی جانب نفس ایک انداز اختیار کرتا ہے رضامندی یا نارضامندی بذریعۂ ایجاب کے یا بذریعۂ سلب کے ۔ بالآخر عقل نیک یا بد کا حکم کرتی ہے اور ارادہ کو داعی بخشتی ہے اور تعمیر کرتی ہے فن یا علم کو ۔ کُل ادراک یا استحضار یا تعقل کے ساتھ ایک کوشش لگی رہتی ہے تاکہ ضروری نتیجہ تک رسائی ہو جس طرح گرمی کی شعاعیں نکلتی ہیں جو ہر نار سے ۔

نفس وہ ہے جو جسم کے وجود کو کمال عطا کرتا ہے مگر وہ جو کمال عطا کرتا ہے وجود نفس کو وہ ذہن یا روح (عقل) ہے یہ روح درحقیقت حقیقی انسان ہے ۔

۱۰ ۔ پس بحث رجوع کرتی ہے ذہن یا روح کی طرف ۔ انسانی روح ہر چیز ارضی ایک اعلیٰ طور کے وجود کی طرف عروج پاتی ہے یہ وجود جسمانی مقولات سے ترقی کرتے ہیں ۔ پس ایک استعداد یا امکان کی حیثیت سے بچہ کے نفس میں ذہن یا عقل بالقوہ موجود ہے اور یہ عقل بالفعل ہو جاتی جب سمجھ آتی ہے اور جسمانی صورتیں تجربے میں بذریعۂ حواس یا قوت متصرفہ (استحضار) کے داخل ہوتی ہیں لیکن یہ انتقال قوت سے فعل میں ۔ تجربے کا تحقق (حقیقت ہو جانا) ، انسان کا کام نہیں ہے ۔ بلکہ فوق الانسان روح سے اسکا وقوع ہوتا ہے ۔ یہ روح سب سے نیچے آسمان فلک قمر کی روح سے خارج ہوتی ہے ۔ اس طریقے سے انسان کا علم ایک فوقانی عطیہ ہے نہ وہ علم جسکا اکتساب ذہنی کوشش سے ہوا ہو ۔ روح کی روشنی میں جو روح ہم سے بالاتر ہے ہماری قوت ممیزہ جسمانی صورتوں کو معائنہ کرتی ہے اور اُسکے باعث سے تجربہ وسیع ہو کے علم معقولی ہو جاتا ہے ۔ تجربہ فی الواقع صرف ان صورتوں کو اخذ کرلیتا ہے جو عالم مادی سے انتزاع[1] کی گئی ہیں ۔ لیکن مادی چیزوں سے

[1] کسی صفت کو اُسکے موصوف سے ذہن میں جدا کر کے اُس پر نظر کرنا عمل انتزاع ہے مثلاً سفید سے سفیدی انسان سے انسانیت ۱۲ مترجم ۔

پہلے اور اُن کے اُوپر ایسی صورتیں اور موجوداتِ عامہ موجود ہیں آسمانوں کی خالص ارواح ہیں۔ انسان اب آگاہی پاتا ہے ان مجرد صورتوں سے: انھیں صورتوں کے اثر سے انسان اپنے تجربے کا مفہوم سمجھ سکتا ہے۔ خدا سے ابتدا کر کے روح انسان تک اعلیٰ صورت اُسی پر تاثیر کرتی ہے جو ٹھیک اُسکے ماتحت ہے ہر درمیانی صورت قابل بھی ہے اور فاعل بھی یعنے اپنے مافوق سے قبول کرتی ہے اور ماتحت کو عطا کرتی ہے۔ بہ نسبت انسانی روح کے جو کہ فوق سے متاثر ہوتی ہے (عقل مستفاد) فوق انسانی روح جسکی تکوین سب سے آخر روح فلکی سے ہوئی فاعل یا مکون (عقل فعال) کہتے ہیں لیکن یہ علی الاتصال فاعل نہیں ہے کیونکہ اُسکی تاثیر مادہ کے وجود سے محدود ہے۔ خدائے تعالیٰ کی حقیقت کامل ہے۔ اور وہ قدیم سے فاعلِ روح[1] ہے۔

روح انسان میں تین جہات ہیں (۱) امکان (۲) بالفعل (۳) فوق کی جانب سے متاثر ہونا۔ فارابی کی رائے میں اِسکے یہ معنے ہوئے کہ ایک روحانی طور سے بالقوہ ہونا انسان کا بذریعۂ (۲) تحقق اُس علم کا جو بذریعہ تجربے کے اکتساب کیا ہو (۳) مافوق الحس کے علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو تمام تجربے پر مقدم ہے اور خود تجربے کی رغبت دلاتا ہے۔

روح کے درجے اور اُسکا علم مطابق وجود کے درجوں کے ہے۔ جو نیچے کے درجے میں ہے اُسکو شوق ہے کہ اپنے سے اُوپر والے تک رسائی کرے اور اُوپر والا نیچے والے کو اپنے برابر کر لیتا ہے۔ جو روح ہم سے بالاتر ہے اور جس نے تمام ارضیات کو اُنکی صورتیں بخشی ہیں وہ اِن منتشر صورتوں کو فراہم کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ سب عشق میں متحد ہو جائیں اولاً وہ صورتیں انسان میں مجتمع ہو جائیں۔ اور بلاشک امکان اور حقیقت انسانی علم کی اِس واقعہ پر موقوف ہے کہ وہی روح جسنے جسمانیات کو اُنکی صورتیں عطا کی ہیں وہی انسان کو تصور (مثال) عطا کرتی ہے۔ منتشر صورتیں ارضیات کی انسانی روح

[1] ہم خدائے تعالیٰ پر لفظ روح کا اطلاق نہیں کرتے نہ فارابی نے کیا ہوگا یہ عیسائی مذہب کی اصطلاح ہے اور انھیں کو مبارک رہے ہمارا خدا روح اور جسد کا خالق ہے نہ کہ خود روح ہو نعوذ باللہ مترجم۔

میں پائی جاتی ہیں اور اِس سبب سے روح انسانی سب سے اخیر آسمانی روح کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ آسمانی روح سے متحد ہونا۔ اور اِس طرح خدائے تعالیٰ تک رسائی کرنا۔ یہ مقصود ہے اور یہی سعادت ہے روح انسان کی۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قبل انسان کی موت کے ایسا اتحاد ممکن ہے فارابی کی رائے میں یا تو یہ مشکوک ہے یا بلا تامل نفی میں جواب دینا چاہیئے۔ سب سے اعلیٰ سعادت جو اِس حیات میں حاصل ہو سکتی ہے وہ معقولات کا علم ہے۔ مگر بدن سے جدا ہونے کے بعد نفس ناطقہ کو کامل آزادی مل سکتی ہے جسکا تعلق روح سے ہے۔ تو کیا نفس ناطقہ ایک شخص[1] متعین کی حیثیت سے باقی رہے گا؟ یا صرف ایک لمحہ کے لئے وہ اعلیٰ عقل عالم کی ایک حالت ہے۔؟ اِس مسئلہ میں فارابی کا بیان مجمل ہے اور اپنی مختلف تصانیف میں جو اِس نے اِس باب میں لکھا ہے اُس میں مطابقت نہیں ہے (کہیں کچھ ہے دوسرے مقام پر کچھ اور ہے)، اُس کا بیان اِس طور سے ہے۔ انسان مرنے کے بعد غائب ہو جاتے ہیں (امتیاز شخصی باقی نہیں رہتا)، ایک نسل کے بعد دوسری نسل پیدا ہوتی ہے[2] اور مثل مثل کے ساتھ مل جاتا ہے اپنی اپنی نوع کے اعتبار سے۔ اور چونکہ نفوس ناطقہ مکان سے مقید نہیں ہیں وہ از روئے شمار دُگنے چوگنے ہوتے جاتے ہیں الی غیر النہایۃ جس طرح ایک تعقل کا دوسرے تعقل پر اضافہ ہوتا ہے اور قوت کا اضافہ قوت پر ہر نفس کو اپنے اُوپر نظر ہوتی ہے اور دوسرے نفوس پر جو اُسکے مثل ہیں اور نفس جسقدر خوض و نظر کرتا ہے اُسی قدر انتہا کی لذت اُسکو حاصل ہوتی ہے (دیکھو گذشتہ ف ۱۳)۔

۱۱۔ اب ہم فارابی کے فلسفۂ عملی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اُسکے علم اخلاق میں اور سیاسیات میں ہم کو اہل اسلام کی زندگی بسر کرنے کے طریقے ملتے ہیں اور معاشرت کے قریب تر آ جاتے ہیں۔ ایک یا دو نکتے اُس کے مطمح نظر کے پیش کئے جا سکتے ہیں۔

جسطرح منطق سے اصول علم کی توجیہ ہو سکتی ہے اُسی طرح علم اخلاق میں سیرت (چال چلن)،

---

[1] یعنے امتیاز اپنی شخصیت خاص کا باقی رہے گا یا نہیں اس مسئلہ میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک شخصیت متعینہ باقی نہ رہے گی بعض کے نزدیک باقی رہے گی ۱۲ مترجم۔

[2] مسئلہ یہ ہے کہ نفوس ناطقہ کی تعداد لامتناہی ہے ۱۲ مترجم۔

کے اساسی ضوابط سے بحث ہوتی ہے۔ اگرچہ اخلاق میں عمل اور تجربہ کی قدر و منزلت زیادہ ہے بہ نسبت نظریۂ علم کے جس میں عمل اور تجربے کی زیادہ بحث نہیں ہوتی۔ علم اخلاق کی بحث میں فارابی نے کبھی تو افلاطون سے زیادہ موافقت کی ہے اور کبھی ارسطاطالیس سے لیکن اکثر موقعوں پر تصوف اور طریقت یا درویشی کے مذاق کو اختیار کیا ہے اور اس انداز میں فارابی دونوں پر سبقت لے گیا ہے۔ ماہرین الٰہیات کے خلاف بلا شبہ علم عقلی کو ان لوگوں نے مان لیا ہے لیکن اعمال و افعال کے ضوابط میں عقل کی رہنمائی کو نہیں تسلیم کرتے (یعنے حسن وقبح اشیا کا عقلی ہونا نہیں تجویز کرتے) فارابی نے بتکرار و اصرار کہا ہے کہ عقل کسی شے کے اچھے اور برے ہونے کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ یعنے وہ عقل جو عالم بالا سے مستفاد ہے کس وجہ سے سیرت پر حکم نہیں لگا سکتی۔ خصوصاً اس اعتبار سے کہ علم (حکمت) سب سے بالاتر فضیلت ہے۔ فارابی نے بڑی زوردار عبارت میں بیان کیا ہے کہ اگر ایک شخص ارسطاطالیس کی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہے اُس کو کماحقہٗ جانتا ہے مگر اُس نے اپنے علم کے موافق عمل نہیں کیا اور دوسرے شخص کے افعال بالکل ارسطاطالیس کی تعلیم کے موافق ہوں اگرچہ اسکو یہ علم نہ ہو کہ ارسطاطالیس نے کیا لکھا ہے تو بھی پہلے شخص کو دوسرے پر فضیلت ہوگی علم کا مرتبہ اخلاقی عمل سے بڑھا ہوا ہے ورنہ کسی فعل کے بارے میں علم کوئی حکم نہ لگا سکتا۔

نفس اپنی ماہیت کے اعتبار سے طلب رکھتا ہے۔ جس حد تک نفس میں ادراک اور استحضار کی قوتیں ہیں اسی حد تک ارادہ بھی ہے مثل ادنیٰ درجے کے جانوروں کے۔ لیکن صرف انسان انتخاب کی آزادی رکھتا ہے اس نظر سے کہ قوت انتخاب مبنی ہے نطقی (عقلی) خیالات پر۔ خالص تعقل آزادی کے چیز سے ہے۔ آزادی موقوف ہے ایسے دواعی پر جن کو تعقل نے پیدا کیا ہے۔ آزادی بعینہ وہی چیز ہے جو کہ ضروری بھی ہے بالآخر خدا کی مشیت اور حکمت اس کا اصل مبدأ ہے۔ اس معنے سے فارابی مقدرات[1] کا قائل ہے جو مزاحمت مادے کی طرف سے ہوتی ہے انسان کی آزادی میں جس کا مفہوم بیان ہو چکا ہے خلل انداز ہوتی ہے اور اسی سے انسان کی حکومت محسوس پر بہت ناقص طور سے قائم رہ سکتی ہے۔

[1] یعنے خدائے تعالیٰ نے سلسلۂ حوادث کو ازل سے پیدا کر دیا ہے جو امور دنیا میں واقع ہوتے ہیں وہ سب تقدیر ازلی کے تابع ہیں ۱۲ مترجم۔

یہ حکومت کامل نہیں ہوسکتی جب تک نفس ناطقہ کو مادے کی قید سے نجات نہو اور غلطیوں کی تہ پرتہ جو اُس پر چڑھی ہوئی ہے اُس سے روح کی حیات میں مخلصی نہو۔ یہ سب سے بڑی سعادت ہے جسکے لئے کوشش بلیغ ہونا چاہیئے خاص اُسکی ذات کے لئے[1] اور یہ سعادت بداہتہً خیر محض ہے۔ نفس انسانی اسی خیر (نیکی) کو تلاش کرتا ہے جبکہ وہ اپنے سے بالاتر روح کی طرف رجوع کرتا ہے۔ ٹھیک اُسی طرح جیسے ارواح فلکی سب سے اعلیٰ تر موجود (ذات خدائے تعالیٰ) کی جستجو کرتی ہیں۔

۱۲۔ اخلاق میں بھی اصلی اخلاقی حالت کا لحاظ کم کیا گیا ہے۔ لیکن پالیٹکس (سیاسیات) میں فارابی حقیقی زندگی سے بہت دور ہو جاتا ہے۔ اپنے مشرقی طریقۂ نظر میں صرف اشیائے کی مثالی ری پبلک (جمہوریت) افلاطون کی غرق ہو جاتی ہے۔ اُسکی جمہوریت کا حاکم فیلسوف ہوتا ہے انسانوں کا اجتماع ایک طبیعی خواہش سے ہوتا ہے لوگ ایک شخص کی مرضی کے تابع ہوجاتے ہیں اُسکی ذات میں حکومت خواہ نیک ہو خواہ بد سما جاتی ہے۔ حکومت بد ہے اگر رئیس بد ہو۔ خیر کے اصول کے اعتبار سے یا تو جاہل ہے یا خطا کار ہے یا بالکل ہی خراب ہے۔ دوسرے طور سے نیک یا عمدہ ریاست کا ایک ہی نمونہ ہوسکتا ہے یعنے وہ جس کا فرمانروا دانشمند (حکیم) ہو۔ اور فارابی اپنے بادشاہ میں تمام خوبیاں انسانیت کی اور کُل فضیلتیں فلسفہ کی جمع پاتا ہے۔ وہ افلاطون ہے (عربی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ کے جُبہ میں۔

ان بادشاہوں کے بیان میں جو مثالی بادشاہ کے مقام پر ہوں کیونکہ ممکن ہے کہ چند ایسے ہی بادشاہ ہوں جو ایک ہی عہد میں موجود ہوں اور وزیر میں فرمانروائی کی فضیلت اور حکمت منقسم ہو گی۔ ہم مسلمانوں کے نظریۂ سیاست کے قریب آجاتے ہیں جو آج موجود ہے لیکن بیانات پردۂ خفا میں ہیں: حسب ونسب مثلاً جو کہ بادشاہ کے لئے مناسب ہے اور اُسکا یہ فریضہ کہ وہ جہاد میں امام ہو صاف صاف بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ یہ سب صفتیں فلسفہ کے کہرے میں اُڑتی پھرتی ہیں۔

۱۳۔ اخلاق حد کمال پر اُسی ریاست میں پہنچتا ہے جو کہ بعینہٖ مذہبی جماعت بھی ہو۔ ریاست کی حالت سے کسی فرد رعیت یا شہری کی صرف دنیاوی قسمت کا فیصلہ متعین نہیں ہوتا بلکہ اُسکی اخروی نجات بھی مدِ نظر ہے۔ نفوس رعایا کے کسی جاہل سلطنت میں عقل سے بے بہرہ ہیں اور عناصر میں واپس

[1] اس بیان میں تناسخ کا شائبہ ہے فارابی اور دوسرے علمائے اسلام ہرگز تناسخ کے قائل نہ تھے ۱۲ مترجم۔

آتی ہیں محسوس صورتوں کی حیثیت سے تاکہ دوبارہ اور ہستیوں کے ساتھ متحد ہو جائیں ۔ خواہ انسان ہوں خواہ پست درجہ کے جاندار ۔ جو ریاستیں خطاکار ہیں یا وہ جو فاسد ہیں حاکم ذمہ دار ہے ۔ لیکن وہ نفوس جو غلط کار ہیں اُنکا انجام بھی جاہلوں کا سا ہوگا دوسرے طور سے ۔ اگر نیک اور عالم نفوس اپنے مقام پر باقی رہیں تو وہ عالمِ روح مجرد میں داخل ہوتی ہیں اور جس قدر عالی مرتبۂ علوم میں اُنھوں نے اس حیات میں حاصل کیا ہوگا اُسی قدر بلند مرتبہ پر موت کے بعد وہ فائز ہوں گے اور ویسی ہی شدید اُنکی بہجت[1] اور سعادت ہوگی ۔

غالباً اس قسم کے بیانات خلاصۂ صوفیہ کے اعتقاد کا پردہ ہے ۔ اِن لوگوں کے نزدیک انسان کی روح عالم کی روح میں جذب ہو جاتی ہے اور پھر بالآخر ذات الٰہی میں ۔ کیونکہ فارابی کی تعلیم یہ ہے کہ اگرچہ عالم از روئے استخراج یعنے منطق اور مابعد الطبیعت سے) ذاتِ خدا سے جدا ہے لیکن بطور استقرا ، یہ عالمِ نفس کے نزدیک بعینہ دوسرا عالم ہے کیونکہ ہر چیز میں حتے اکہ وحدت کے اعتبار سے بھی خدا کی ذات کُل ہے[2] (ہمہ اوست) ۔

۱۴ ۔ اگر ہم فارابی کے نظام کو مجموعی نظر سے دیکھیں تو ہمکو معلوم ہوگا کہ وہ روحانیت کا ماننے والا تھا یا زیادہ مناسب یہ ہے کہ معقولیت[3] کا ماننے والا کہیں ۔ جسمانیات وہ جسکا رجوع حواس کی جانب ہے یعنے محسوسات ۔ جب اُسکی تنظیم روح کی تخیل میں ہوتی ہے تو اُسکو ایک پریشان احضار کہنا چاہیئے ۔ اگر کوئی شئے درحقیقت وجود رکھتی ہے تو وہ روح ہے اگرچہ روح کے مختلف مدارج ہیں ۔ خدا ہی کی ذات کامل طور سے غیر مرکب (بسیط) اور خالص روح ہے ۔ جبکہ وہ روحیں جو ازل میں اُس (خدائے تعالیٰ) سے نکلتی ہیں اُن میں کثرت کا عنصر موجود ہے ۔ ابتدائی ارواح کا شمار بطلیموسی نظام عالم میں طے ہو چکا ہے اور وہ آسمانی فرشتوں کے مدارج سے مطابقت رکھتا ہے جس قدر کوئی اُن میں سے مبدا سے دور تر ہے اسی قدر مجردات میں وہ

---

[1] بہجت مسرت شدید ۱۲ م ۔ صوفیہ کی اصطلاح میں اسی کو وصال کہتے ہیں اور چونکہ بعد مرنے کے اسکا وقوع مانا جاتا ہے ۔ لہٰذا موت ہی کو وصال کہتے ہیں ۱۲ مترجم ۔

[2] فارابی کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ہمہ اوست کا قائل تھا ۔ یوروپی مصنف اگر فارابی کی کسی کتاب کا حوالہ دیتا یا کسی سورخ کا قول اِس باب میں نقل کرتا تو بہت مناسب ہوتا ۱۲ مترجم اردو ۔

[3] معقولیت (Intillectulism) کا ترجمہ کیا گیا ہے ۱۲ م ۔

جو حواس سے تعلق رکھتی ہو پوری نہیں کی۔ اُسکا فلسفہ تخئیل کے بھی خلاف تھا جسکا حواس اور عقل دونوں سے تعلق ہے ہر چند تخئیل کی زندگی صنعت کے کاموں میں ظاہر ہوتی ہے اور مذہبی خیالات میں بھی۔ فارابی روح کی تجرید میں غرق تھا۔ اسکے معاصرین اسکو ایک پرہیزگار پاک نفس مقدس شخص سمجھتے تھے۔ اُسکو حیرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور اُسکے بعض شاگرد اُسکو مجسم حکمت جانتے تھے اور اُسکی بہت عزت کرتے تھے۔ مگر ملایان اسلام اسکو ملحد سمجھا کئے۔ بلاشک اُسکے کافی وجوہ بھی موجود تھے کیونکہ فلسفۂ طبیعیات نیچریت اور دہریت کی طرف لیجاتا ہے۔ اور توحید منطقیوں کی غیر معلوم طریقہ سے مذہب ہمہ اوست کی راہ نما ہو جاتی ہے۔

۱۵۔ فارابی کے شاگردوں کا فلسفہ وسیع نہ تھا۔ ابو ذکریا یحیی ابن عدی جو ایک معقولی فرقے کا عیسائی تھا یہ سب ارسطاطالیس کی کتابوں کے مترجم تھے مگر ایک شاگرد ذکریا کا زیادہ مشہور ہو گیا جو ابو سلیمان محمد ابن طاہر ابن بہرام السجستانی کنیت نام اور لقب سے پکارا جاتا تھا یہ اپنے استاد سے بغداد میں ملا تھا دسویں صدی کے نصف آخر میں وہ اپنے زمانے کے علماء میں سے تھا۔ مناظرانہ مکالمے جو ان دونوں میں ہوا کرتا تھا اور تعلیمات اُستاد کے کسی حد تک محفوظ ہیں اس تحریر سے ہم اس فرقے کے علمی نتائج کو صاف صاف ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ جس طرح فلسفۂ فطرت ایک خفی علم ہو گیا تھا اور کندی کے تابعین فلسفہ کو چھوڑ کے ریاضیات کے شعبوں میں اور علم طبیعیات میں مشغول ہو گئے تھے۔ اسی طرح منطقی میلان سے فارابی کو فلسفۂ الفاظ سے انہماک تھا تعریفات اور مفاہیم کے امتیاز مناظروں کے موضوع بحث ہو گئے تھے مختلف جزئیات پر تاریخ فلسفہ میں اور دوسرے علوم میں مناظرے ہوئے تھے ان مباحث کی کوئی ترتیب اور نہ تسلسل نہ تھا اور ان مضامین سے کوئی خاص دلچسپی نہیں ظاہر ہوتی۔ زیادہ تر نفس انسانی کا مسئلہ پیش نظر تھا اور پوری توجہ اسی طرف تھی۔ یہی حال اخوان الصفا کا بھی تھا مگر صرف اتنا فرق تھا کہ اخوان الصفا عجائبات نفس کی طرف متوجہ تھے اور منطقیین صفت نطق کی ماہیت پر غور کرتے تھے اور نفس کا صعود یا عود اور نطق و عالم ملکوت ہی پیش نظر تھا۔ سجستانی گگروہ کے لوگ لفظ اور معنے پر وقت ضائع کرتے تھے بجائے اعداد اور حروف کے جو اخوان الصفا کا طریقہ تھا۔ مگر نتیجہ دونوں صورتوں میں یہی تھا یعنے تصوف کے اسرار۔

کمتر درجے پر ہے فلکی روحانیات میں جسکا مرتبہ اخیر ہے اُس سے انسان کی اصل ماہیت پیدا ہوتی ہے یعنے عقل - اُس تمام سلسلہ میں کوئی فتور نہیں ہے عالم نہایت خوبصورت اور مرتب مجموعہ ہے - شر اور شریر (بد اور برا) ضروری نتائج ہیں شخصی محدودیت کے - لیکن خیر جو کل عالم کی صفت ہے وہ ظاہر اور نمایاں رہے -

کیا یہ خوبصورت ترتیب عالم کی جو ازل میں خدائے تعالیٰ سے نکلی ہے کبھی فاسد (خراب) ہو سکتی ہے یا پھر خدا کی ذات میں رجوع کر سکتی ہے - بلا شک خدا کی ذات کی طرف بازگشت ہوتی ہے - نفس کا شوق عالم بالا کی طرف لئے جاتا ہے اور علم کے کمال سے روح کو خالص کرتا ہے اور عالم بالا کی جانب راہ نمائی کرتا ہے - مگر اس کی حد کیا ہے ؟ اس سوال کا صاف صاف جواب نہ حکما دے سکے نہ انبیا (علیہم السلام) اور اُن دونوں طبقوں کی حکمت فارابی کے نزدیک عقل فعال سے مستفاد ہے جو علم سے بالاتر ہے - فارابی اکثر نبوت کا ذکر کرتا ہے جو علم و عمل انسانی کی سب سے بلند منزل ہے لیکن یہ فارابی کی ذاتی رائے نہیں[1] ہو سکتی - یا کم از کم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُسکے نظری فلسفہ کا یہ منطقی نتیجہ نہیں ہے - اُسکے نظری فلسفہ میں ہر شئے جسکو نبوت سے تعلق ہے - خواب کشف الہام وغیرہ جز تخئیل یا استرجاع[2] ہے - اور تخئیل اور استحضار کا مرتبہ درمیان محسوس اور معقول کے ہے - گو کہ علم اخلاق اور سیاسیات میں فارابی نے مذہب کو اہم تعلیمی رتبہ پر جگہ دی ہے لیکن اُس کی مطلق منزلت معقولات سے پست تر ہے یعنے وہ علم جو خالصاً برہان سے حاصل کیا جائے -

فارابی نے تمام عمر عالم عقلی میں بسر کی وہ علم ذہن میں بادشاہ تھا مگر دنیاوی سروسامان کے اعتبار سے فقیر تھا - وہ اپنی کتابوں میں اور اپنے باغ کے پھولوں اور چڑیوں میں خوش رہتا تھا - اپنی قوم کے نزدیک یعنے اسلامی جماعت میں وہ بالکل حقیر تھا - اخلاق اور سیاسیات کی تعلیم میں دنیاوی معاملات کی جگہ نہ تھی نہ جہاد کی - اُسکے فلسفہ نے کوئی ایسی حاجت

[1] یوروپی مصنف کو فارابی کی نسبت یہ بدگمانی ہے کہ وہ درحقیقت نبوت کا قائل نہ تھا - جب خود فارابی کا بیان اور وہ بھی بار بار مصنف کے نزدیک نبوت کو سب سے اعلیٰ طبقہ ظاہر کرتا ہے نہیں معلوم پھر کیونکر مصنف استبعاد کرتا ہے ۱۲ مترجم

[2] جو بات حافظہ میں ہو اُسکا پلٹ کے عندالذہن حاضر ہونا استرجاع ہے ۱۲ -

لہذا تعجب نہ کرنا چاہیئے کہ ابو سلیمان کی عالمانہ محفلوں میں جیسا اُسکے شاگرد توحیدی[1] (۱۰۰۹) نے بیان کیا ہے انباذ قلس سقراط افلاطون اور ایسے ہر فلاسفہ کا ذکر بیشتر ہوتا تھا۔ بہ نسبت ارسطاطالیس کے مختلف اطوار اور قابلیت کے لوگ اس محفل میں جمع ہوتے تھے کسی سے یہ نہیں پوچھا جاتا تھا کہ کس ملک کے رہنے والے ہو یا تمہارا مذہب کیا ہے۔ ان علما کا اعتقاد افلاطون کے اس قول کے موافق تھا کہ ہر رائے میں کسی نہ کسی قدر سچائی ضرور ہوتی ہے جس طرح کل اشیا میں وجود مشترک موجود ہے اور ہر علم میں حقیقت داخل ہے اور حقیقت ایک ہی ہے۔ اسی مسلمہ کی بنا پر اُن کا یہ خیال تھا کہ ہر شخص کی تحقیق کی ابتدا اپنی رائے کے صدق پر ہوتی ہے ہر شخص سمجھتا ہے کہ اُسکی رائے صحیح ہے اور جس علم کی جانب اُس کا میلان ہے اُس علم کو جملہ علوم پر ترجیح ہے۔ اور اسی وجہ سے مذہب اور فلسفہ ایک ہی چیز ہے۔ اگرچہ دونوں کے متعلق بحث مباحثہ کیوں نہ ہو۔ بلکہ فلسفہ سے مذہب کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور مذہب فلسفہ کے نتائج کی تکمیل کرتا ہے۔ اگر فلسفیانہ علم اصل اور کمال نفس انسان کا ہے مذہبی تعین فلسفہ کی جان ہے یا راستہ ہے طرف مقصود کے چونکہ عقل حجت الٰہی ہے زمین پر یہ غیر ممکن ہے کہ عقل اور وحی والہام میں تناقض ہو اسکی ضرورت نہیں ہے کہ جزئیات مسائل پر زور دیا جائے جس پر مناظروں میں بحث ہوا کرتی تھی اُسکا خلاصہ مطلب ہم نے یہاں لکھ دیا ہے سجستانی اور اُسکے تابعین کے حلقہ کا ظہور علمی ترقی کی تاریخ میں بہت اہمیت رکھتا ہے مگر فلسفۂ اسلام کی تکمیل میں وہ کچھ ایسا نمایاں نہیں ہے۔ فارابی کے نزدیک جو چیز روح کی زندگی تھی وہی مضمون اس جماعت کے عالمانہ مکالمہ کا ایک عمدہ موضوع بحث ہو گیا تھا۔

۳۔ ابن مسکویہ

اب ہم اُس نقطۂ وقت پر پہنچ گئے ہیں جبکہ دسویں صدی گیارھویں میں منتقل ہوتی ہے۔ فارابی کے تابعین کا دور ختم ہو گیا۔ ابن سینا کے ظاہر ہونے کا زمانہ آگیا جس نے سلف کے فلسفہ میں ایک تازہ روح پھونک دی۔ اور وہ از سر نو زندہ ہو گیا۔ ابن سینا ابھی بالکل کم سن تھا۔ یہاں ہم ایسے شخص کا ذکر چھیڑتے ہیں جسکو کندی سے زیادہ مناسبت تھی بہ نسبت

[1] پورا نام ابوحیان توحیدی تھا ۱۲۔

فارابی کے۔ لیکن وہ اصلی نکتوں میں فارابی سے موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ اُسکے ماخذ بھی وہی تھے جو فارابی کے تھے۔ وہ اِس امر کی بھی ایک مثال ہے کہ اکثر افراد کیا اس زمانہ کے منطقی مابعد الطبیعیات کی تحقیقات میں فارابی کی پیروی پر راغب نہ تھے ابو علی ابن مسکویہ کے ظہور کا یہی عہد تھا۔ وہ طبیب عالم لغت مورخ ندیم خاص اور خزینہ دار سلطان عضد الدولہ کا تھا یس ہوسکے ۱۰۳۰ء میں وفات پائی۔ منجملہ اور کتابوں کے اِن کے باقیات الصالحات سے (کتاب الطہارت)، فلسفیانہ نظام اخلاق جو اِس زمانہ تک مشرق میں بہت گراں بہا تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ مجموعہ مواد اس کتاب کا افلاطون اور ارسطاطالیس اور جالینوس اور شریعت اسلام سے لیا گیا ہے۔ گوکہ ارسطاطالیس کے مضامین سب سے زیادہ ہیں۔ اُسکی ابتدا ایک رسالہ سے ہوتی ہے جو نفس کی ماہیت کے بیان میں ہے۔

۲- ابن مسکویہ کا بیان ہے کہ نفس انسان بسیط غیر جسمانی جوہر ہے اُسکو اپنے وجود اور علم اور افعال کا شعور ہے ضرور ہے کہ اُسکی ماہیت روحانی ہو یہ اسی سے ثابت ہے کہ یہ ایک بارگی اور ایک ہی وقت میں متضاد قسم کی صورتوں کو اخذ کرتا ہے۔ مثلاً مفہوم سفید اور سیاہ کا درانحالیکہ جسم ایک ہی صورت کو ان دونوں سے قبول کرسکتا ہے۔ اور یہ کہ محسوس اور معقول دونوں صورتوں کا فہم اسکو معاً عقلی طور سے ہوتا ہے کیونکہ طول نفس میں طویل نہیں ہے اور نہ حافظہ میں زیادہ طولانی ہو جاتا ہے۔ لہذا علم اور کوشش نفس کی اپنے بدن کی حد سے آگے بڑھی ہوئی ہے تمام عالم محسوسات اُس کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ مزید براں یہ کہ نفس کو وہی علم معقولات کا حاصل ہے جو محسوسات سے حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ ایسے ہی علم کے ذریعہ سے یہ صدق اور کذب کو دریافت کرلیتا ہے جبکہ حسی ادراک میں اشیا اسکے سامنے حاضر ہوتے ہیں اور یہ ان کا مقابلہ کرتا ہے پس یہ حواس کی نگرانی اور اُن میں تصرف کرتا ہے بالآخر شعور ذات یا اپنے ہی علم کے علم میں روحانی (عقلی) وحدت نفس کی بالکل نمایاں ہے۔ وہ وحدت جس میں عقل اور عاقل اور معقول ایک ہو جاتے ہیں۔

انسان کا نفس کمتر درجے کے جانوروں سے مخصوص یہ امتیاز رکھتا ہے کہ اسکو قوت نطق یا نطقی تامل کی قدرت ہے جو اسکی سیرت کی اصل ہے جبکا رخ خیر کی جانب ہے۔

۳- وہ چیز جبکی وجہ سے کوئی موجود ذی ارادہ غایت یا کمال اپنی ماہیت کا حاصل

کرے وہ عموماً نیک کہا جاتا ہے۔ پس ایک استعداد خاص یا میلان جو کسی غایت کی طرف جاتا ہو نیکی کے لئے مطلوب ہے۔ مگر استعداد کے اعتبار سے انسانوں میں بڑا فرق ہے صرف چند ہی انسان فطرت سے (ابن مسکویہ کے نزدیک) نیک ہیں اور کبھی بُرے نہیں ہوتے۔ کیونکہ جو چیز اصل فطرت میں ہے وہ بدل نہیں سکتی۔ اور اکثر اصل فطرت سے بد ہیں۔ دوسرے جو ابتدا سے نہ نیک ہیں نہ بد ہیں وہ بلا تعین کبھی ایک طریق پر چل سکتے ہیں کبھی دوسرے طریق پر بذریعۂ تعلیم اور معاشرت کے۔

خیر یا کلی ہے یا جزئی۔ خیر مطلق کوئی چیز نہیں ہے الا وہ جو بعینہٖ[۱] ہستی ہے جو سب سے بالاتر ہے اور جو سب سے بالاتر علم ہے اور کل خیر مجموعی حیثیت سے اسکے ملنے کی کوشش میں ہے لیکن ہر شخص میں واحد یا جزئی خیر کا ظہور مسرت یا سعادت کی حیثیت سے ہوتا ہے اور اُس کا مجموعی اور فعلی ظہور اُسکی اصلی ماہیت کا ظہور ہے۔ باعتبار اُسکی باطنی ہستی کی حقیقت کے۔

عموماً اس طرح کہنا چاہیئے کہ انسان نیک اور سعید ہے اگر اُسکے افعال انسان کے سے ہیں: نیکی (فضیلت)، انسانی خوبی ہے مگر چونکہ انسانیت باعتبار اپنے مرتبوں کی بلندی اور پستی کے اختلاف رکھتی ہے لہذا سب کی سعادت یا نیکی یکساں نہیں ہوتی۔ اور اگر ایک فرد انسان صرف اپنے ہی بھروسے پر چھوڑ دیا جائے تو اُسکو وہ تمام خوبیاں نہیں میسر ہو سکتیں جو اُسکے لئے ممکن تھیں لہذا ضرور رہوا کہ ایک جماعت کثیر ایک ساتھ رہکے بسر کرے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سب سے پہلا فرض جو تمام نیکیوں کی بنیاد ہے محبت کل انسانوں سے حاصل ہوگی جس کے بغیر کوئی جماعت ممکن نہیں ہے۔ کوئی فرد انسان فقط اور انسانوں کے ساتھ اور اُن کے درمیان رہکے کمال حاصل کر سکتا ہے۔ لہذا اخلاق ضرور ہے کہ اجتماعی اخلاق ہو۔ صداقت[۲] یعنے دوستی حب ذات کی توسیع نہیں ہے جو کہ ارسطاطالیس کی رائے ہے بلکہ حب ذات کا محدود ہونا ہے یا ویسی محبت جو کسی شخص کو اپنے ہمسایہ سے ہوتی ہے۔ اور اُسکے لئے عموماً مثل فضیلت کے ایک میدان عمل درکار ہے اور وہ جماعت ہے یا شہریت (مدنیت)

---

[۱] یاد ہوگا کہ صفات الٰہیہ کو معتزلہ اور حکماء عین ذات خدا مانتے ہیں پس خیر اور علم اور وجود بعینہٖ ذات خدا ہے ۱۲ مترجم۔

[۲] عربی میں دوستی کے لئے لفظ صداقت ہے صدیق دوست کو کہتے ہیں لوگ صداقت کو سچائی کے معنے میں بولتے ہیں یہ اہل فلسفہ کے مذاق سے دور ہے ۱۲ مترجم۔

میں نہ کہ درویش یا راہب[1] کی طرح ترک دنیا کرکے ۔ راہب جو یہ سمجھتا ہے کہ زہد و تقوی کی زندگی بسر کرتا ہے وہ دھوکے میں ہے اپنے افعال کے اطوار سے آگاہ نہیں ہے ۔ ممکن ہے کہ اسکے افعال مذہبی ہوں مگر اخلاق سے تو اس کے افعال کو کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسکے اعمال بلاشبہہ اخلاقی نہیں ہیں ۔ لہذا اسکے افعال پر غور کرنا اخلاق سے تعلق نہیں رکھتا۔

اسکے علاوہ ابن مسکویہ کے نزدیک شریعت کا صحیح مفہوم بنی نوع انسان کی بہبود ہے۔ مذہب اخلاقی تربیت ہے قوم کے لئے ۔ شریعت کے احکام مثل نماز جماعت اور حج بیت اللہ ایک وسیع پیمانہ میں انسانوں کا باہمی میل جول ہے ایک انسان کا اپنے ہمسایہ کو دوست رکھنا اسکی اصل ہے ۔

بعض مسائل میں ابن مسکویہ یونانیوں کے اخلاق کی تدوین اور تلفیق میں جسکو اس نے اپنے نظام اخلاق کے ساتھ جوڑنا چاہا تھا کامیاب نہیں ہوا نہ وہ یونانیوں کے اخلاقی مسائل کو ربط دے سکا اور نہ شریعت کے ساتھ انکی تطبیق کر سکا ۔ اس سے ہم قطع نظر کرتے ہیں ۔ بہرطور چند معمولی الفاظ میں اسکی تعریف نکرنا چاہیئے اسطرح کہ اسنے ایک نظام اخلاق کو مرتب کرنے کی کوشش کی جو علمائے اخلاق کے اجتہاد اور اہل تصوف کے زہد سے معرا ہو بلکہ ہمکو لازم ہے کہ اس منصوبہ کے پورا کرنے میں جس حسن امتیاز اور وسعتِ معلومات سے کام لیا ہے اسکی قدر کو پہچانیں ۔

۴ - ابن سینا

۱ - ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا[2] (Avicenna) کا مولد افشین ہے جو بخارا کے مضافات سے ہے ۳۷۰ھ سن ولادت ۔ ایسے خاندان سے جو کسی بڑے عہدے پر مامور تھا ۔ دنیاوی اور دینی تعلیم گھر پر پائی تھی ۔ وہ مقام ایسا تھا جہاں فارسی اور غیر مسلم روایات ابتک زبانوں پر تھے ۔ بچپن ہی سے یہ طفل رشید جسم اور روح دونوں کے اعتبار سے ہونہار فلسفہ اور طب کی تحصیل کے لئے بخارا میں آیا ۔ ابھی سترہ برس کی عمر تھی کہ خوش قسمتی سے

[1] اشارہ ہے طرف مقولۂ لا رہبانیۃ فی الاسلام ۱۲ مترجم ۔

[2] یوروپی تصانیف میں شیخ الرئیس کا نام ابی سینا بعینہٖ ان حرفوں میں جنکو ہم نے نقل کر دیا ہے ۱۲ ۔

ایک شہزادہ کے علاج میں کامیاب ہوا - یہ شہزادہ نوح ابن منصور تھا شاہی کتب خانہ تک رسائی ہوگی - اُس زمانہ کے بعد وہ خود اپنا معلم تھا علمی تحقیق اور طبابت میں اُس نے کسی شخص سے تعلیم نہیں پائی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے ملکی معاملات میں بار بار قسمت آزمائی کرتا رہا غالباً اُسنے بڑی سلطنت کی خدمت نہیں کی نہ کسی استاد سے علم کا اکتساب کیا کبھی ایک دربار کا ملازم ہوا کبھی دوسرے دربار کا کبھی ملکی نظم ونسق کی خدمت پر کبھی طبابت اور تصنیف وتالیف میں مصروف رہا یہانتک ہمدان میں شمس الدولہ کا وزیر ہوگیا مگر اس بادشاہ کی وفات کے بعد اُسکے بیٹے نے چندماہ تک قید میں رکھا یہاں سے رہائی پانے کے بعد اُس نے آگے قدم بڑھایا علاؤالدولہ کے دربار میں رسائی کی اس ریاست کا مستقر اصفہان تھا آخر کار ہمدان واپس آگیا جبکہ علاؤالدولہ نے اس ملک کو فتح کیا - ابن سینا نے ۱۰۳۷ء میں ستاون برس کی عمر میں انتقال کیا جہاں اُسکی قبر کا نشان آج تک دکھایا جاتا ہے -

یہ خیال کہ ابن سینا فارابی پر سبقت لے گیا اور ارسطاطالیس کی حکمت میں فارابی سے بڑھ گیا تھا ہماری غلطی ہے جو اہل اسلام کے فلسفہ کی تاریخ میں نہیں معلوم کس طرح داخل ہوگئی ہے۔ اِس دنیا کے آدمی کو ایسے ارسطاطالیس کی کیا پروا تھی؟ اس کو اس سے مطلب نہ تھا کہ فلسفہ کسی خاص نظام کا ہمہ تن پابند ہو جائے اُس نے جہاں کہیں سے کوئی بات پسند کی اُسکو لے لیا مگر وہ تھیمسطیوس کی سطحی شرح کو اُس کی اور شرحوں پر ترجیح دیتا تھا اس طرح وہ مشرق میں بڑا مصلحت اندیش فیلسوف سمجھا جاتا ہے واقعی وہ تلخیصات لکھنے والوں میں دنیا بھر کے پہلا شخص تھا - مواد کے ہر گوشہ سے فراہم کرنے اور اُسکو سلیقہ سے ترتیب دینے کا بڑا ملکہ رکھتا تھا - اُسنے ان مجموعوں کو عام فہم صورت میں دنیا کے سامنے پیش کردیا اگرچہ اُس کے تصانیف سفسطہ سے خالی نہیں ہیں - اُسکی زندگی کا ہر لمحہ بیکار نہ تھا دن کو وہ ملک کے انتظام میں بسر کرتا تھا اپنے شاگردوں کو تعلیم دیتا تھا رات کے اوقات دوستانہ لطف معاشرت اور عشق بازی میں گذرتے تھے اور اکثر رات رات بھر لکھا کرتا تھا قلم ہاتھ میں رہتا تھا اور جام شراب قریب ہی دھرا رہتا تھا کہ کہیں نیند نہ آجائے - وہ وقت اور حالات کے مناسب کام کرتا تھا - دربار کچہری میں اُسکو ضروری مہلت رہتی تھی ایک بڑا کتب خانہ اُسکے پاس تھا اُسنے قانون طب پر لکھا یا فلسفہ کا (انسائیکلوپیڈیا) دائرۃ المعارف -[1]

[1] قانون پانچ ضخیم جلدوں میں اور شفا چار حصوں میں ہر حصہ میں کئی جلدیں اور متعدد مقالے اور ابواب شامل ہیں -

سفر میں مختصر خلاصے اور دوسری کتابیں لکھتا رہتا تھا۔ قید میں اسنے اشعار اور مراقبات تحریر کئے۔ اُسکی تحریریں عبارت آرائی اور حسن ادا سے معرا نہیں ہیں۔ احباب کی فرمائش یا حکماً اُسنے علوم کو مثل منطق اور طب کے منظوم کیا یہ طریقہ جو دسویں صدی میں بہت جاری ہوگیا تھا اور آگے بڑھ کے اُسکو ترقی ہوئی۔ وہ کبھی عربی میں لکھتا تھا کبھی فارسی میں اُسکی تحریرات سے ایک صاحب کمال شخص کی تصویر نظر آتی ہے۔ اُسکی زندگی کام کی کثرت سے اور شوق اور تفریح سے بھری ہوئی تھی اُسنے بہت کچھ لکھا اور زندگی کے مزے بھی خوب لئے۔ عیش و عشرت میں البتہ وہ اپنے بزرگ ہموطن فردوسی (۹۴۰ - ۱۰۲۰ء) سے گھٹا ہوا تھا اور علمی ذکاوت میں اپنے معاصر بیرونی سے۔ پنجم گذشتہ ف ۹)، اِن لوگوں کی قدر و منزلت ابتک ہماری نظروں میں باقی ہے۔ ابن سینا اپنے عہد کی پوری حالت کا صحیح نمونہ تھا اور اِسی واقعہ پر اُس کا بہت بڑا اثر زمانہ پر اور اُس کی تاریخی عظمت مبنی ہے۔ وہ فارابی کی طرح دنیا کو ترک کر کے ارسطاطالیس کے شارحین میں ہمہ تن غرق نہیں ہوگیا بلکہ ابن سینا یونانی علوم اور مشرقی دانش دونوں کا جامع تھا۔ اِس کا یہ خیال تھا کہ قدیم مصنفوں پر کافی شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ اب وہ وقت آیا ہے کہ لوگ جدید فلسفہ تحریر کریں اُسکے یہ معنے ہوئے کہ قدیم عقائد جدید صورت میں ادا کئے جائیں۔

۳۔ طب میں ابن سینا نے بڑی ذکاوت سے کام لیا ہے اور اُسکی ترتیب اور تدوین بڑے سلیقہ سے کی ہے۔ مگر اِس علم سے اُسکا منطقی کمال نہیں ثابت ہوتا۔ اُس نے تجربہ کو نظری طور سے بہت وسعت دی ہے اور مفصلاً اُن شرائط کو بیان کیا ہے کہ صرف اُنھیں سے مثلاً علاج کی تاثیر دریافت ہوسکتی ہے۔ مگر فلسفیانہ اصول جو علم طب میں

بقیہ نوٹ صفحہ (۱۰۶) یہ دونوں یعنے قانون طب اور شفا بہت بڑی کتابوں میں ہیں۔ اِن کتابوں کی بڑی قدردانی ہوئی جسکی وہ سزاوار ہیں یہ عربی کتابیں ہیں اُسکے ماورا اور بھی کتابیں ہیں مثلاً اشارات اور فارسی میں متعدد رسالے وغیرہ ۱۲ مترجم۔

لہ شیخ سے کسی نے کہا عشرت طول عمر کو نقصان پہنچاتی ہے جواب دیا من طول عمر نمی خواہم بلکہ عرض عمر می خواہم عرض عمر سے عیش و عشرت کی زندگی مراد ہے عجب نہیں کہ شیخ کے اِسی فقرہ سے یہ محاورہ پیدا ہوگیا ہو ۱۲ مترجم۔

شامل ہیں فلسفہ سے بطور مصادرات[1] کے لے لینا چاہیئے۔

خاص فلسفہ کی تقسیم منطق و طبیعیات و مابعد الطبیعیات میں کی گئی ہے۔ مجموعی طور سے اس میں شامل ہیں وہ علوم جو وجود کے من حیث وجود بحث کرتے ہیں فلسفہ کے ذریعہ سے تا حد امکان بشری نفس جو فلسفہ میں انہماک رکھتا ہوا اعلیٰ درجہ کا کمال حاصل کر سکتا ہے۔ پس وجود یا روحانی ہے اس صورت میں یہ موضوع ہے مابعد الطبیعیات کا یا جسمانی جس سے طبیعیات میں بحث کیجاتی ہے۔ یا عقلی ہے یہ منطق کا موضوع لہ ہے۔ طبیعیات کے موضوعات نہ موجود ہیں نہ انکی موجودیت خیال کی جا سکتی ہے بغیر مادے کے۔ لیکن مابعد الطبیعیات کے موضوع البتہ مادے سے بالکل مجرد ہیں اور منطق کے موضوعات مادیات سے انتزاع[2] کئے گئے ہیں۔ چونکہ ریاضیات کے موضوعات بھی انتزاعی ہو سکتے ہیں مادے سے منطق اسکے مشابہ ہے کسی حد تک۔ مگر پھر بھی ریاضیات کے موضوع کی شکل دکھائی جا سکتی ہے اور عملاً بتائی جاتی ہے درحالیکہ منطق کے موضوع کی صورت نہیں بتائی جا سکتی منطق کے موضوعات عقلی وجود رکھتے ہیں مثلاً عینیت وحدت کثرت کلیت جزئیت اصلیت امکانیت وغیرہا۔

لہذا منطق علم ہے عقل کی متعینہ صورتوں کا۔

اپنے مقصد کے تفصیلی بیان میں ابن سینا نے فارابی کی منطق کی کلیتہً تائید کی ہے۔ یہ تائید ہم پر زیادہ تر واضح ہو جاتی اگر فارابی کی کتابیں جو اُسنے منطق پر لکھی ہیں تمام و کمال ہمکو میسر آتیں۔ وہ اکثر انسان میں عقلی ترکیب کے نقصان پر بہت مصر ہے اسی نقصان کی وجہ سے منطقی قانون کی اشد ضرورت ہے ٹھیک اسی طرح جیسے قیافہ شناس ظاہری جسمانی آثار سے باطنی سیرت پر استدلال کرتا ہے اسی طرح منطق کا یہ کام ہے کہ مقدمات معلومہ سے نامعلوم کو دریافت کرے ظاہری غلطیوں کو دیکھ کے اس عمل میں درآنیکی آرزو کرنا کسقدر آسان ہے۔ حواس پر غالب آنا چاہیئے تاکہ خیالات کی جسمانی زندگی سے ترقی کرکے بسیط عقلی حقیقت کے مرتبہ پر فائز ہو جسکے وسیلہ سے علم برہانی کا حاصل ہوتا ہے جو

---

[1] کسی علم کے اصول جو دوسرے علم میں بطور اصول موضوعہ کے لے لئے جاتے ہیں بلا ثبوت انکو مصادرہ کہتے ہیں ۱۲ مترجم۔

[2] انتزاع صفت سے موصوف کا الگ کرنا ذہن میں جیسے سیاہ سے سیاہی ۱۲ مترجم۔

یقینی اور ضروری ہوتا ہے۔ جس انسان کو علم لدنی (وحی و الہام) حاصل ہو وہ البتہ منطق سے بے نیاز ہے جسطرح ایک بدوی کو عربی صرف و نحو کی حاجت نہیں ہے۔

کلیات کے مسئلے پر بھی فارابی کے طریقہ سے بحث کی ہے۔ ہر کثرت سے پہلے ہر چیز خدائے تعالیٰ اور ملائکہ (یعنے ارواح فلکی) کے علم میں تھی۔ اسکے بعد مادی صورت میں یہ چیز کثرت میں داخل ہوتی ہے تاکہ بالآخر انسانی عقل میں صعود کرے کلی تصور ہو کے جسطرح جوہر اول (یعنے جزئی)، اور جوہر ثانی (مفہوم کلی)، کا امتیاز ارسطاطالیس نے کیا ہے اسی طرح ابن سینا نے بھی درمیان اول اور ثانی مفہوم یا مراد (یعنے مراد معقولات ثانیہ) کے فرق کیا ہے۔ اول خود اشیا میں موجود ہے اور ثانی خود ہمارے تعقل کے مزاج میں داخل ہے۔

۴۔ مابعد الطبیعیات اور طبیعیات میں ابن سینا اور فارابی میں تفریق ہوگئی ہے بالتخصیص اس واقعہ سے کہ مادے کی تخلیق کا قائل نہو کے اُسنے روحانی کا مرتبہ ہر مادی شئے سے بلند کر دیا ہے اور اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ نفس کی اہمیت بہت بڑھ گئی کہ وہ ایک واسطہ ہے درمیان روحانی اور جسمانی کے۔

ممکن اور واجب کے مفہوم ہی سے واجب کی ہستی کا ثبوت بداہتہً ملتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک صانع عالم کی ہستی کا ثبوت درکار نہیں ہے کہ مصنوع سے صانع پر استدلال کیا جائے۔ بلکہ امکان ہی سے ہر شئے موجود یا جو مفہوم ہو سکتی ہے اس عالم میں واجب تعالیٰ کے وجود پر برہان قائم کرنا چاہیئے جسکی ماہیت اور وجود ایک ہی ہے۔[1] نہ صرف ہر چیز جو فلک قمر کے نیچے پائی جاتی ہے بلکہ افلاک بھی ممکنات سے ہیں۔ اُنکا وجود واجب بالغیر ہے یعنے کسی کے واجب کرنے سے واجب ہوگیا ہے یہ جسنے اُن کو واجب بنایا ہے وہ خود امکان کے ماورا ہے لہذا حرکت اور کثرت سے بھی بری ہے۔ واجب مطلق مستقل وحدت رکھتا ہے۔ اُس سے کوئی ایسی شے جو کثرت رکھتی ہو صادر[2]

---

[1] یعنے خدائے تعالیٰ کی وحدت عددی وحدت نہیں ہے جو مشروط یا مضاف ہو طرف کثرت کے وہ واحد لذاتہ ہے ۱۲ مترجم

[2] قدیم فلسفہ کا ایک مسئلہ ہے لا یصدر من الواحد الا الواحد یعنے ایک سے کوئی چیز نہیں نکل سکتی

جو اُسکے لئے ممکن ہے اور سوائے روح عالم کے اور کوئی چیز اُس سے بلا واسطہ نہیں پیدا ہوئی۔ باقی امور میں ابن سینا کی یہ کوشش تھی کہ اعتقادات عام کی تائید کرے وہ کہتا ہے کہ ہر چیز خدا کی مشیت سے پیدا ہوتی ہے خیر و شر دونوں لیکن صرف خیر سے وہ راضی ہے۔ یا تو شر کا وجود ہی نہیں ہے لاشے محض ہے یا جس حد تک اُسکو خدا کے تکوینی فعل سے تعلق ہے ایک عارضی یا اتفاقی چیز ہے۔ فرض کرو کہ باری تعالیٰ شر سے بچنے کے لئے جو کہ ضرورتاً عالم کے ساتھ لگی ہوئی ہے اسکے وجود کو مانع ہوتا۔ یہ سب سے بڑا شر ہوتا۔ عالم اس سے بہتر یا اُس سے زیادہ خوبصورت ہو سکتا جیسا کہ اب ہے۔ تقدیر الٰہی نفوس فلکیہ کے نظم و نسق سے عالم کے عمدہ سلسلہ میں بجائے خود موجود ہے خدا[1] اور دوسرے ارواح مجردہ صرف کلیات کا علم رکھتے ہیں لہذا جزئی پر توجہ نہیں کر سکتے۔ مگر نفوس فلکیہ جسکے حوالے جزئیات کا انحصار ہے جزئیات اشیا اور اشخاص کی خبرگیری کو ممکن کر دیتے ہیں اور اسی سے وحی والہام کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ مزید براں فوری ظہور اور غیوب اشیا کا (کون و فساد) بمقابلہ دائمی حرکت کے۔ یعنے تدریجی مرور ممکن یا بالقوہ کا بالفعل میں ابن سینا کے نزدیک کسی امر کے محال ہونے پر دلالت نہیں کرتا عموماً اُسکے بیان میں اجمال زیادہ ہے کوئی بات واضح نہیں پائی جاتی وجود کی صورتوں کے باب میں یعنے روح اور بدن وصورت اور ہیولی وجوہر وعرض مسائل ہیں۔ کسی کسی طرح معجزہ اور خرق عادت کی گنجائش رکھی گئی ہے جب نفس پہ ذوق وشوق کی حالت طاری ہوتی ہے جس سے ہماری ذات میں حرارت برودت کی افراط ہو جاتی ہے ابن سینا کی رائے میں ہم پر ایسے آثار طاری ہوتے ہیں جو اعجاز سے مشابہت رکھتے ہیں یہ احوال نفس عالم کی کارنمائی ہے اگرچہ یہ امور ہمیشہ طبیعی سلسلے میں ہوتے ہیں۔ شیخ نے خود ان امکانات کے باب میں نہایت احتیاط اور اعتدال سے کام لیا ہے۔ احکام نجوم اور کیمیا یعنے سونے چاندی کا بنانا، عقلی وجوہ سے اُس نے انکی تردید کی ہے۔ تاہم اُس کی وفات کے بعد احکام نجوم کے متعلق اشعار اُسکی طرف منسوب کر دئے گئے اور ترکی افسانوں میں اُسکو صاحب تصرف[2] اور قدیم مخفی حکمت کا رازدار مانا ہے۔

[1] مسلمانوں کے عقیدہ کے خلاف ہمارے نزدیک خدا عالم کلیات وجزئیات آنکھوں کے اشارے اور دلوں کے بھید کا علم رکھتا ہے نہیں معلوم شیخ کی کس عبارت سے یہ مطلب سمجھ لیا ہے۔ ۱۲ مترجم

[2] مصنف جرمنی نے اُسکو ساحر لکھا ہے میرے نزدیک یہ لفظ شیخ کی شان کے لائق نہ تھی لہذا میں نے صاحب تصرف لکھا ہے۔ مسلمان جادوگری کو بہت برا جانتے ہیں ۱۲ مترجم

نہیں ہوتی ۔ یہ وجود اول ابنِ سینا کا خدا ہے بلاشک اُس پر اکثر صفات محمول ہو سکتے ہیں۔ جیسے علم وغیرہ مگر سلبی یا اضافی مفہوم سے اور اس طور سے کہ اسکی وحدت میں کوئی نقص نہ آنے پائے ۔

پس وجود اول سے ایک ہی وجود صادر ہو سکتا ہے یعنے روح عالم اس روح سے[1] کثرت کی ابتدا ہوتی ہے ۔ جب یہ روح اپنی ذات کی علت پر نظر کرتی ہے تو ایک اور روح پیدا ہوتی ہے یعنے روح ثالت جو کہ حاکم ہے فلاک اعظم پر (جسکو زبان شرع میں عرش کہا ہے) اور جب اپنی ذات پر نظر کرتی ہے تو نفس کی پیدائش ہوتی ہے جسکے ذریعہ سے روح فلکی تاثیر کرتی ہے تیسرے مرتبہ پر چونکہ یہ خود ایک امکانی وجود رکھتی ہے اس سے ایک جسم پیدا ہوتا ہے یعنے فلاک اعلیٰ اور اسی طریق سے یہ عمل جاری رہتا ہے ۔ ہر ایک روح جو اس طور سے پیدا ہوتی ہے سوا اُسکے جو مرتبہ میں سب کے بعد ہے ایک مثلث (تین ہستیاں) کو اپنے وجود سے خارج کرتا ہے یعنے روح اور نفس اور جسم کو ۔ چونکہ روح خود جسم کو حرکت نہیں دے سکتی لہذا ایک نفس کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ جسم پر تصرف کرے بالآخر عقل فعال کا ظہور ہوتا ہے اور اسپر سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور اُسکے بعد کوئی بسیط مجرد روح نہیں پیدا ہوتی بلکہ ارضی اشیاء کے مواد میں نظم و تالیف ہوتی ہے جسمانی صورتیں اور نفوس انسانی پیدا ہوتے ہیں ۔

یہ پورا عمل جسکے حدوث کو ہم کسی زمانہ سے منسوب نہیں کر سکتے ۔ ان سب کا طبقہ مادی ہے ۔ مادہ قدیم ہے امکان بسیط رکھتا ہے ان تمام اشیاء میں اور روح کی کارنمائی اسی پر محدود ہے یہ اصل ہے تمام جزئیت کی دیعنے افراد کی ہستی خواہ انسان ہوں خواہ نبات خواہ جماد مادے پر منحصر ہے) یہ تعلیم یقیناً اہل اسلام کو نہایت خطرناک نظر آئی ہوگی ۔ متکلمین معتزلہ نے بلاشبہہ یہ کہا تھا کہ خدا سے کوئی فعل شر نہیں صادر ہو سکتا نہ کوئی امر غیر معقول اب فلسفہ میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ بجائے اسکے کہ ہر فعل پر قادر ہو صرف وہی کر سکتا ہے

بقیہ نوٹ صفحہ (۱۰۹) جو کچھ ہو ۔ خدا نے نعوذ باللہ صرف ایک ہی شئے کو پیدا کیا ہے یعنے عقل اول کو ۱۲ مترجم ۔

[1] اس روح سے کثرت کی ابتدا اسلئے ہوتی ہے کہ اسمیں دو جہتیں پائی جاتی ہیں ایک جہت خود اسکی ماہیت کی اور دوسری جہت اسکی مخلوقیت ہے لہذا کثرت کا آغاز ہو گیا ۱۲ مترجم ۔

بوعلی سینا کا نظریۂ علم طبیعیات اس مسلمہ پر مبنی ہے کہ جسم خود کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتا۔ جو چیز علت ہوتی (یعنے علت فاعلہ) وہ بہر صورت قوت ہوتی ہے یعنے صورت یا نفس۔ روح عمل کرتی ہے بذریعۂ ان آلات کے لہذا طبیعی مملکت میں بے شمار قوتیں موجود ہیں۔ اُسکے مدارج سفلی سے لیکے علوی تک یہ ہیں قوائے طبیعہ نباتات کی اور حیوانات کی قوتیں نفوس انسانیہ اور نفس عالم۔

ہ۔ فارابی کا مقصود سب چیزوں سے زیادہ عقل تھی۔ وہ تعقل کو محض تعقل کیلئے دوست رکھتا تھا۔ ابن سینا کو سراسر نفس سے تعلق خاطر ہے طب میں وہ بدن کے ملاحظہ میں مصروف ہے۔ اسی طرح فلسفہ میں اُسکی خاص توجہ نفس انسانی کی جانب ہے اُسکی فلسفیانہ دائرۃ المعارف شفا سے موسوم ہے (یعنے شفائے نفس) اُسکے نظام کا مرکز علم نفس ہے۔ اُسکا نظریہ فطرت انسان کے متعلق اثنینیت ہے۔ بدن اور نفس میں ایک دوسرے سے کوئی حقیقی اتصال نہیں ہے کل اجسام عناصر کی ترکیب عناصر سے زیر اثر کواکب کے پیدا ہوتے ہیں اور اسی طرح بدن انسان بھی پیدا ہوا ہے لیکن اُسکی ترکیب میں بہت نازک تناسب ہے۔ تولد (یعنے بغیر والدین) ممکن ہے ٹھیک اسی طرح فنا ہو جانا اور از سر نو پیدا ہونا نسل انسان کا ممکن ہے نفس کی توجیہ ترکیب عناصر سے ممکن نہیں ہے۔ یہ ناقابل انفکاک صورت بدن کی نہیں ہے بلکہ عرضی ہے۔ مفیض صور یعنے عقل فعال جو ہم سے بالاتر ہے ہر بدن کو اُسکے مناسب نفس عطا کرتی ہے وہ اس سے مخصوص ہے اور صرف اسی سے۔ ابتدا ہی سے ہر نفس ایک جزئی جوہر ہے۔ اور یہ بتدریج بدن کے ساتھ اُسکی حیات میں تشخصات یعنے صفات تشخصیہ کی تکمیل ہوتی ہے۔ یہ ماننا پڑے گا کہ بیان مذکور اس بحث سے موافقت نہیں رکھتا کہ مادہ اصلی تشخص ہے بلکہ نفس شیخ کے فلسفہ میں طفل رشید (ہونہار بچہ) ہے، شیخ وہم پرست نہیں ہے اور وہ ہمکو تنبیہ کرتا ہے کہ بہت عجلت کے ساتھ نفس کے عجائبات کو نہ قبول کیا کرو لیکن اسلئے خود بے شمار عجیب قوتیں اور تاثیرات ممکنہ نفس کے بیان کئے ہیں جبکہ وہ پیچ در پیچ راہیں زندگی کی طے کر رہا تھا اور وجود اور عدم کے غار عمیق سے عبور کر رہا تھا۔

قوت فکر نفس کی تمام قوتوں میں انتخاب ہے۔ عالم کی خبریں بذریعۂ حواس ظاہری اور مشاعر باطنی کے نفس ناطقہ کو ہم پہنچتی ہیں ابن سینا نے خصوصیت کے ساتھ مشاعر باطنی کے نظریہ کو کما حقہ بیان کیا ہے یعنے حسی روحانی قوتیں ادراک کی اور دماغ میں اُنکے

مقامات کو کامل طور سے ذکر کیا ہے۔

اطبانے عموماً تین اندرونی حواس یا اور اکی عمل کے تین درجے تجویز کئے تھے (۱) چند حسی ادراکات کی فراہمی اور اُن سے ایک مجموعی تصویر کا پیدا ہونا مقدم دماغ میں (۲) انقلاب یا از سر نو اس مجموعی ادراک میں بذریعہ اُن ادراکات کے جو پہلے سے موجود تھے تصرف کا ہونا حس مشترک میں اس جدید ادراک کا مقام اوسطِ دماغ میں ہے (۳) مدرکات کا فراہم ہو کے محفوظ رہنا حافظہ میں اسکا مقام موخر دماغ ہے ابن سینا نے تحلیل کو اور آگے بڑھایا ہے اُس نے امتیاز کیا ہے اسطرح کہ مقدم دماغ میں ذخیرہ محسوسات کا محفوظ رہتا ہے یعنے خزانہ مجموعی تصویروں کا عام یا مشترک حِس ہے پھر وہ ادراک جدید کو اوسط دماغ میں تجویز کرتا ہے یہ صورت یہاں بلا شعور حاصل ہوتی ہے حس اور خواہش کے زیر اثر ہے اور یہ حس ادنیٰ درجے کے جانوروں میں بھی موجود ہے اور مع شعور عقل کے ساتھ مل کے بھی کام کرتی ہے۔ صورتِ اولیٰ میں ادراک جزئی کو عند الذہن حاضر رکھتا ہے مثلاً بکری بھیڑئے کی صورت سے دشمنی کو اخذ کرتی ہے بھیڑئے کی صورت سے جزئی مفہوم بکری کو حاصل ہوتا ہے مگر دوسری صورت میں معانی کلیہ کا ادراک ہوتا ہے موخر دماغ میں یہ مفاہیم محفوظ رہتے ہیں اسی کی فکر اور ذکر سے تعبیر کرتے ہیں حسی ارتسام اور عاقلانہ تامل کا اس پر تصرف ہے یہ پانچواں باطنی حِس ہے جس کا مقام موخر دماغ ہے یہ پانچ حواس ظاہر کے مطابق ہیں اگرچہ حواس ظاہر کے افعال سے اُن کے افعال علٰحدہ ہیں مگر اخوان الصفا نے پانچوں باطنی حواسوں کو اور طرح بیان کیا ہے۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تذکر (یاد آنا) کو حفظ سے علٰحدہ رکھیں یا متحد سمجھیں اس کا جواب نہیں دیا گیا۔

لہ اس شعور کو قدیم علم نفس میں وہم سے تعبیر کیا ہے یہ وہی ہے جسکو فلسفۂ جدید میں انسٹنکٹ جبلت سے موسوم کرتے ہیں جو لوگ علوم کی اصطلاحات سے واقف نہیں ہیں وہ اسی کو عقل حیوانی کہتے ہیں اُن کو معلوم نہیں کہ عقل کا اطلاق سوائے انسان اور کسی جانور پر نہیں ہوتا ۱۲ مترجم

لہ ابن سینا کے نزدیک پانچ باطنی حواس (مشاعر) یہ ہیں اوّل حس مشترک (۲) حفظ مجموعی حسی تصویروں کا (۳) ادراک لاشعوری جو جزئیات سے تعلق رکھتا ہے (۴) شعوری استدراک مع تعمیم (۵) حفظ معانی جو ادراک اعلیٰ سے تعلق رکھتا ہے ۱۲ مترجم انگریزی۔

۶ ۔ راس دریں قوائے نفس عقل ہے عقل علمی بھی ہے لیکن اُسکے فعل میں ہماری متعدد قوتوں کی بالواسطہ شرکت ہے ۔ دوسری جانب شعورِ ذات علم خود ہماری ذات کا عقل کی وحدت کو واضح کرتا ہے (علم و عالم و معلوم کا اتحاد) ، مگر بجائے ادنی قوتوں کے پست درجے میں رکھنے کے عقل اُنکی شان کو بڑھاتی ہے ادراک حسی کو لطیف بناتی ہے اور راحضار (تخئیل) کو تعمیم کی قوت دیتی ہے عقل جوکہ اولاً صرف ایک استعداد تعقل کی تھی اُسمیں رفتہ رفتہ تصرف ہوتا ہے اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ اُس مواد میں جو خارجی اور داخل حواس سے بہم پہنچا ہے اُسکی تکمیل ہوتی ہے مزاولت سے محض استعداد حقیقت کا مرتبہ حاصل کرتی ہے یہ صورت تجربے کے وسیلہ سے پیدا ہوتی ہے لیکن نور ہدایت کا فیضان عالم بالا سے یا واہب صور کی جانب سے ہوتا ہے جو عقل فعال کی حیثیت سے مثالیات عقل انسانی کو عطا کرتی ہے ۔ نفس انسان میں بسیط مثالیات عقلی کا حافظہ نہیں ہے کیونکہ حافظہ کے لئے جسمانی اساس مقدم ہے ۔ پس جب نفس ناطقہ کسی چیز کو معلوم کرتا ہے تو علم کا نزول عالمِ بالا سے ہوتا ہے اور نفوس عاقلہ میں مبلغ علم اور مواد علمی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے اور جس آمادگی کے ساتھ وہ عالمِ علوی سے استفادہ کر سکتے ہیں یہی انھیں وجہ امتیاز ہے ۔ نفس ناطقہ جو اپنے محکوم پر حکومت کرتا ہے اور روح عالم کی ہدایت سے اعلیٰ درجہ کے علوم حاصل کرتا ہے درحقیقت وہی انسان ہے جوہر بسیط کے عالم وجود میں آیا ہے جزئی تشخص رکھتا ہے اُسپر کون و فساد کا اثر نہیں ہے نہ وہ فانی ہے اس نقطہ پر ابن سینا کی تعلیم کی صفائی فارابی سے ممتاز ہے اور اسی کے زمانہ سے نفس انسانی کی جزئی بقا (یعنے ہر فرد کے لئے خاص بقا) اور اس کا حدوث مشرق میں مان لیا گیا ہے ۔ کہ ارسطاطالیسی ہے اور اُسکا مقابل (یعنے کل نوع متحد ہے اور بقا مجموع کے لئے ہے نہ کہ ہر فرد کے لیے اور یہ کہ نفس قدیم ہے) ، افلاطون سے منسوب ہے ۔ اسی وجہ سے ارسطاطالیسی فلسفہ اور مذہب مقبول (اسلام) میں مخالفت نہیں سمجھی جاتی ۔ انسان کا بدن اور کل عالم محسوسات نفس کی تعلیم گاہ ہے جس میں نفس کی تربیت ہوتی ہے ۔ لیکن بعد

---

[۱] واضح ہو کہ شیخ کے نزدیک حفظ اور استرجاع یعنے تذکر جداگانہ قوتیں ہیں دیکھو اشارات مبحث قوائے نفس ۱۲ مترجم ۔

موت کے جبکہ بدن ہمیشہ کے لئے فنا ہو جاتا ہے نفس باقی رہتا ہے روح عالم کے ساتھ کم و بیش تعلق کے ساتھ ۔ اُس روح کے ساتھ جو ہم سے بالا تر ہے اس اتحاد کی وجہ سے سعادت ایسے نفوس کی ہے جنکو نیکی کا علم حاصل ہو چکا ہے دوسرے ابدالآباد تک شقاوت میں بسر کرتے ہیں ۔ کیونکہ جس طرح بدن کے فتور سے بیماری لاحق ہوتی ہے اُسی طرح عقاب آخرت ضروری نتیجہ نفس کی خرابی کا ہے ۔ اُسی طریقہ سے انعام اُخروی نفس کی صحت یا عقل پر حسب مراتب تقسیم ہوتا ہے جو مرتبہ نفس نے دنیوی حیات میں حاصل کیا ہے ۔ خالص نفس مصائب روزگار کا ابدی سعادت کی امید پر مقابلہ کرتا ہے ۔

سب سے عالی مراتب صرف چند ہی کو نصیب ہوتے ہیں کیونکہ کنگرۂ حق پر کثرت کی گنجائش نہیں ہے ۔ لیکن یکے بعد دیگرے سخت جد و جہد کرتا ہے کہ تتبع حقیقت تک اپنے مقام سے اُبھر کے جا سکے ۔

۷ ۔ عقل انسانی کے بیان کے لئے ابن سینا نے روایات شعری (تمثیل وغیرہ) کو استعمال کیا ہے ۔ جو کہ فارسی ادبیات میں نہایت عمدہ طریقہ ہے سب سے پہلے ہمارے شوق کو حیّ[1] ابن یقظان کی تمثیل سے اُبھارا ہے اس حکایت میں عناصر سے روح کے عالم بالا کی جانب صعود کرنے کا بیان ہے ۔ اور فطری مملکتوں سے گذر کے نفوس اور روحانیات سے عبور کر کے واحد حقیقی کے عرش تک رسائی ہوتی ہے حی اس حکیم (ابو علی ابن سینا) سے ایک معمر انسان کی صورت میں ملتا ہے جس میں ابتک جوانی کا شائبہ باقی ہے اور دلیل راہ بننے کے لئے اپنے کو پیش کرتا ہے ۔ سیاحت کا مقصد یہ تھا کہ بذریعہ حواس ظاہری اور مشاعر باطنی کے زمین و آسمان کا علم حاصل کیا جائے ۔ وہ راستے اُسکے لئے کھلے ہوئے ہیں یا تو مغرب کی جانب مادیت اور شر کی جانب یا مشرق آفتاب کی طرف روحانی اور بسیط صورتوں کی طرف اور اسی راستہ سے حی اُسکو لے چلتا ہے دونوں حکمت الٰہی کے سرچشمہ پر پہنچتے ہیں جو کہ منبع جاودانی شباب کا ہے جہاں حُسن کی نقاب خود حُسن ہے اور نور کا حجاب نور ہے ۔ سرمدی راز ۔

[1] زندہ بیٹا جاگتے کا ۔ یہ تمثیلی حکایت بعض حکما نے نہایت خوبی سے تحریر کی ہے جس کا بیان اس کتاب میں آئے گا ۱۲ مترجم ۔

حی ابن یقظان افراد نفوس عاقلہ کا رہنما ہے وہ سرمدی روح ہے جو انسانوں کی سرپرست اور اُن پر متصرف ہے۔

ایسا ہی مفہوم اُس مشہور یونانی قصے کا ہے جو نئی صورتوں پر ڈھالا گیا ہے یہ دو بھائیوں کا قصہ ہے جنکے نام سلامان اور ابسال ہیں۔ سلامان دنیا کا آدمی ہے اُسکی زوجہ (یعنے عالم حواس) ابسال پر عاشق ہوتی ہے اور حیلہ بہانہ کرکے اُسکو مبتلا کرنا چاہتی ہے لیکن عین موقع پر ایک نور آسمان سے اترتا ہے اور ابسال کو اُس حرکت ناشایستہ کی خرابی سے آگاہ کر دیتا جو ابسال سے ہونے والی تھی اور اُسکو حسی خواہش کی لذت سے بجائے خالص مراقبۂ روحانی کے مقام پر اٹھا لیجاتا ہے۔

ایک اور مقام میں حکیم کے نفس کو ایک طائر سے مشابہ کیا ہے جو بڑی کوششوں سے زمین کے دام سے رہائی پاتا ہے اور فضا کو اپنی پرواز سے عبور کرجاتا ہے یہانتک کہ موت کا فرشتہ اُسکو آخری رشتہ پابندی سے آزاد کر دیتا ہے یہ ابن سینا کا تصوف ہے۔ اُسکے نفس کو ایسی چیز کی حاجت ہے جو صندوق اور یہ سے نہیں مل سکتی اور جسکو درباری زندگی تشفی نہیں دیسکتی

۸۔ نظری تکمیل اخلاق اور سیاسیات کی فقہ کے معلموں کے لئے چھوڑ دینا چاہیئے۔ حکیم (بو علی ابن سینا) اپنے آپ کو اُن لوگوں کے برابر خیال کرتا ہے جنکو القائے ربانی سے علم حاصل ہوتا ہے وہ مثل ایک فرشتے کے کثرت (عوام الناس) سے بالاتر ہے۔ اُسکا خیال تھا کہ مقصود آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کا بدوؤں کو شایستہ کرنا تھا اور اس مطلب کی تکمیل کے لئے آپؐ نے مثل اور مسائل کے معاد یا حشر ونشر پر بھی وعظ فرمایا۔ جو لوگ حضرتؐ کے مخاطب تھے وہ روحانی سعادت کے مفہوم کو ہرگز نہ سمجھ سکتے لہذا معاد جسمانی بہشت اور دوزخ کا بیان کیا گیا جسمیں جسمانی لذت اور الم ہے۔ عابد و زاہد قطع نظر اُسکے کہ وہ دنیا و مافیہا کے ترک پر راضی ہیں وہ بھی خواہش پرست عوام کے ہم آواز ہیں انکی عبادت ظاہری صورتوں پر مبنی ہے یہ لوگ بھی نیکی کے کام انعام کی طمع سے بجا لاتے ہیں اگرچہ وہ انعام اخروی ہی کیوں نہو۔ اِن سب سے بالاتر وہ لوگ ہیں جو خالص روحانی محبت سے (خدائے تعالیٰ کو لائق پرستش) سمجھ کے عبادت کرتے ہیں نہ کسی امید[1] اور خوف سے۔ روحانی

---

[1] خدائے تعالیٰ نے خود مومنین کی شان میں فرمایا ہے لاخوفٌ علیھم ولاھم یحزنون یعنے نیک بندے وہ ہیں جنکو خوف ہے نہ غم ہے ۱۲ مترجم۔

آزادی انکا خاص حصہ ہے۔
لیکن یہ راز عوام الناس پر نہ کھولنا چاہیے یہ راز شیخ نے اپنے خاص الخاص[1] شاگردوں کو تعلیم کیا تھا۔

۹۔ اثنائے سیر و سیاحت میں ابن سینا اپنے زمانے کے اکثر علما اور حکما سے ملتا رہا لیکن ظاہراً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اِن ملاقاتوں سے کوئی گہری دوستی نہیں پیدا ہوئی جو پائدار ہوتی جسطرح اپنے متقدمین سے وہ صرف فارابی کا ممنون معلوم ہوتا ہے اسی طرح اپنے زمانے کے لوگوں میں وہ صرف بادشاہوں کو شکریہ کا مستوجب خیال کرتا ہے جنھوں نے اُسکی سرپرستی کی تھی۔ شیخ نے ابن مسکویہ کا مخالفانہ انتقاد کیا ہے (پنجم چہارم ۳) جس سے اکثر ملاقات بھی ہوئی تھی۔ بیرونی تحقیق کے اعتبار سے شیخ سے بہت بڑھا ہوا تھا اُس سے بھی کچھ مراسلت جاری ہوئی تھی مگر یہ سلسلہ بھی جلد منقطع ہوگیا۔

بیرونی (۹۷۳ - ۱۰۴۸) کا مختصر بیان یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ اُس زمانے کی خصوصیت پر اطلاع ہو۔ اگرچہ کندی اور مسعودی بیرونی کے استاد کہے جانے کے زیادہ تر مستحق ہیں نہ فارابی اور نوجوان ابن سینا۔ بیرونی ریاضیات علم ہئیت جغرافیہ اور تاریخ نسلہائے انسان میں زیادہ تر مشغول تھا اور وہ مشاہدۂ فطرت میں بہت ہوشیار اور نقادی کے فن میں بہت اچھا تھا۔ اکثر مشکلات کے حل کرنے میں وہ فلسفہ کا ممنون تھا اور وہ فلسفہ کو ایک شریف مشغلہ اور شائستگی کا نشان سمجھ کے اُس میں مصروف رہا۔ بیرونی نے فیثاغورسی افلاطونی فلسفہ اور اہل ہند کی دانشوری اور اکثر اہل تصوف کے خیالات کی مطابقت کی۔ بڑی تعجب کی بات ہے کہ وہ یونانی علوم کے تفوق کا قائل ہے بمقابلہ اہل عرب اور ہندوستان کی کوششوں کے جو تحقیقات علوم میں اُن سے ہوئیں۔ عرب کا کیا ذکر ہے ہندوستان میں بھی کوئی سقراط نہیں پیدا ہوا۔

منطق کے طریق استعمال نے بھی اوہام باطلہ کو علوم سے دور نہیں کیا۔ تاہم خاص خاص ہنود کی داد دینے میں اُس نے کوتاہی نہیں کی اُس نے آریا بھٹ کے پیروؤں سے اِس مقولہ کو نقل کرکے اُسکی تعریف کی ہے۔ "ہمارے لیے اُنھیں چیزوں کا علم کافی ہے جنکو آفتاب کی شعاعوں نے روشن کیا ہے جو کچھ

[1] شیخ کی کتاب اشارات میں یہ وصیت موجود ہے ۱۲ مترجم۔

اس کے ماوراء ہے اگرچہ اُسکی وسعت لاانتہا ہو وہ ہمارے کسی کام کا نہیں ہے کیونکہ جس چیز پر آفتاب کی کرنیں نہیں پڑتیں ہمارے حواس اُنکا ادراک نہیں کر سکتے اور جن چیزوں کا ادراک ہمارے حواس نہیں کر سکتے اُنکو ہم نہیں جان سکتے۔"

بیان مذکور سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ بیرونی کا فلسفہ کیا ہے منطقی سمجھ سے مدرکات حسیہ کی نظم و ترتیب سے یقینی علم پیدا ہوتا ہے زندگی میں بکار آمد ہونے کے لئے عملی فلسفہ کی حاجت ہے جسکے علم سے ہمکو دوست دشمن کا امتیاز ہو سکے۔ اُسکا خود ہی یہ خیال نہ تھا کہ میں نے وہ سب کہدیا ہے جو اُس مضمون پر کہنا چاہیے تھا۔

۱۰۔ ابن سینا کے فرقے سے ہمکو بہت سے نام مل سکتے تھے بہ نسبت اُن کے جو کتابوں میں محفوظ ہیں۔ جرجانی نے اپنی سوانح عمری میں جو اُسنے خود لکھی ہے استاد ابو علی ابن سینا کے سوانح کو داخل کر دیا ہے علاوہ ہمکو بعض رسائل ابوالحسن بہمن یار ابن المرزبان کے بھی بہم پہنچے ہیں جو کہ مابعد الطبیعات پر ہیں۔ اِن رسائل میں اُسنے اپنے استاد سے پوری موافقت کی ہے لیکن ظاہراً مادہ کی جوہریت کو نقصان پہنچا ہے: مادہ ایک امکانی وجود یا عقلی اضافت رہجاتا ہے۔

بہمن یار کے نزدیک خدا بسیط غیر معلول وحدت واجب الوجود ہے نہ کہ حیؔ اور قادر مطلق۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ کل موجودات کی علت ہے۔ لیکن معلول علتِ[لہ] تامہ کا ہے اِسلئے علت اور معلول کی معیت زمانی ضروری ہے۔ ورنہ علتِ تامہ نہوگی اور اُس میں تغیر واقع ہوگا۔ ذاتیت کے اعتبار سے خدا مقدم ہے کائنات پر نہ تقدم زمانی۔ تین صفتیں وجود اعلیٰ

لہ واضح ہو کہ جو لوگ ذات خدا کو علتِ تامہ کہتے ہیں اُن کو یہ ماننا پڑتا ہے چونکہ علتِ تامہ کے ہوتے ہوئے معلول بغیر موجود ہوئے نہیں رہ سکتا لہذا گو خدا کی ذات اصلاً مقدم ہے لیکن عالم اُس کے ساتھ ازل سے موجود ہے۔ یہ بعض حکما کا قول ہے اور براہمۂ ہند نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے لیکن متکلمین اسلام خدا کے ارادہ کو علتِ تامہ مانتے ہیں اور ارادے کی صفت یہی ہے کہ فاعل فعل پر بھی قادر ہو اور ترک فعل پر بھی۔ اگر ایسا نہو تو اضطرار و مجبوری لازم آتا ہے خدا معاذ اللہ مثل اُس آگ کے نہیں ہے جو پھوس سے ملتے ہی اُسکو جلا دے بلکہ فاعل ذی ارادہ ہے اُس نے جب ارادہ کیا عالم پیدا ہوا اور جب ارادہ نہ کیا پیدا نہوا تھا۔ فتامل ۱۲: مترجم۔

کی ہو سکتی ہیں یعنے (۱) لذاتہ اول (۲) غنی لذاتہ و (۳) واجب۔ دوسرے لفظوں میں خدا کی ذاتی ماہیت اُسکے وجود کی ضرورت ہے۔ کل اِمکان کا وجود موقوف ہے واجب الوجود مطلق پر۔ یہ بالکل موافق ہے ابن سینا کے اعتقاد سے اور یہی حال شاگردوں کا بھی ہے تکوین عالم اور مسئلۂ نفوس میں جس چیز کو پوری حقیت حاصل ہے عقول فلکیہ باعتبار اپنے انواع کے ہیولی اولی (پہلا مادہ) اور نفوس انسانیہ مع اپنے تشخصات کے یہ سب ابد تک باقی ہیں۔ کوئی شئے جو ذاتی حقیقت رکھتی ہے فنا نہیں ہو سکتی چونکہ کامل حقیقت کو محض امکان سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔

خاصہ روحانیت کا یہ ہے کہ وہ اپنی ماہیتِ ذات کو جانتی ہو۔ ارادہ بہمن یار کی رائے میں سوا اُسکے نہیں ہے کہ وہ علم ہے اُس چیز کا جو کہ ضروری محصل ہو ماہیت کا۔ اور زندگی اور مسرت نفوس ناطقہ کی یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم اُنکو حاصل ہے۔

۱۱۔ ابن سینا کا اثر دور تک پہنچا۔ اُسکے قانون طبی کی مغرب میں بھی بہت قدر ہوئی۔ تیرھویں صدی سے لیکے سولھویں صدی تک اور آج بھی فارس میں وہ معالجات میں اُسی کی سند مانی جاتی ہے۔ عیسائی مدرسیت پر بھی اُسکا اثر بہت کچھ ہوا۔ ڈینٹی (شاعر) اُسکا مرتبہ بقراط کے بعد اور جالینوس پر مقدم سمجھتا ہے۔ اور اسکالیجر کے نزدیک طب میں وہ جالینوس کا ہمسر تھا مگر فلسفہ میں اُسی سے بہت بڑھا ہوا تھا۔

مشرق میں وہ فلسفہ کا رئیس مانا گیا اور اب بھی مانا جاتا ہے جدید افلاطونی ارسطاطالیسی فلسفہ کا جو نقشہ اُس نے کھینچ دیا تھا اُسی طرح سے اب بھی مشرقی ممالک میں سمجھا جاتا ہے۔ اُس کی کتابوں کے قلمی نسخے کثرت سے پائے جاتے ہیں اسی سے اُسکے مقبول عام ہونیکی شہادت ملتی ہے۔ اُسکی تصانیف کی شرحیں اور اُسکے خلاصے بے شمار موجود ہیں۔ اُسکی کتابوں کا مطالعہ نہ صرف طبیبوں اور مدبرین سلطنت نے بلکہ علمائے الٰہیات نے بھی کیا۔ ایسے علما بہت ہی کم ہوں گے جنھوں نے زمانہ گذشتہ پر نظر کی ہو اور اُسکے ماخذوں کا مطالعہ کیا ہو۔

البتہ ابتدا ہی سے اُسکے دشمن بھی بکثرت موجود تھے اور اُنھوں نے اپنی حجتوں میں زیادہ شور و غوغا کیا بہ نسبت اُسکے دوستوں کے۔ شاعروں نے اُسکو برا کہا ماہرین الٰہیات یا تو اُس کے ہم آواز ہو گئے یا اُسکی تردید کی کوشش کی۔ اور بغداد میں ۱۱۵۰ء میں خلیفہ مستنجد نے اُسکی تصانیف کو جلایا جو ایک قاضی کے کتب خانہ میں موجود تھیں جس میں فلسفہ کی کتابیں تھیں۔

ابن الہیثم

۱- ابن سینا اور اسکے فرقے کے زمانے کے بعد - معقول فلسفہ کی ترقی میں کم توجہ ہوئی اسلامی سلطنت کے مشرقی ممالک میں - ان ملکوں میں فارسی کو دبایا گیا اور عربی کو رواج دیئے رہے معاشرت میں بھی اور ادبیات میں بھی - اس کا تو کچھ ایسا خیال نہ تھا کہ فارسی زبان خالص منطقی اور مابعد الطبیعی بحث و مباحثہ کے لئے مناسب نہیں ہے یہ خیال تھا بھی تو دوسرے مرتبہ پر تھا علمی تحقیقات میں اس تنزل کے وجوہ اور بھی تھے طرز تمدن کی تبدیلی اور اسکے ساتھ لوگوں کے مذاق کا تغیر لازمی تھا اخلاق اور سیاسیات کو دوسرے تعلیمات پر سبقت ہوگئی تھی اگرچہ انمیں بھی کوئی جدت نہوئی تھی اسی قدیم صورت پر باقی تھے - لیکن اس زمانے کے بعد فارسی شاعری سب سے آگے بڑھ گئی اسکی وجہ کچھ تو یہ ہوئی کہ آزاد خیالی یا الحادی مضامین کے ادا کرنے کا موقع ملنے لگا اور زیادہ تر تصوف کے مذاق کا غالب آجانا یہ مذاق فلسفہ کے ذوق کا قائم مقام ہوگیا تھا جو اہل علم کے دلوں میں ابتک موجود تھا -

دسویں صدی کے اوسط سے علمی تحریک جسکی ابتدا بغداد میں ہوئی مغرب کی طرف رخ کرنے لگی - ہم پڑھ چکے ہیں کہ فارابی نے شام کا رستہ لیا اور مسعودی نے مصر میں قیام کیا - قاہرہ اب دوسرا بغداد ہوتا جاتا تھا -

۲- قاہرہ میں گیارھویں صدی کے اوائل میں ہمکو ایک بڑے ریاضی اور طبیعی حکیم سے سابقہ پڑتا ہے جو زمانۂ وسطی میں سرآمد روزگار تھے - یعنے ابو علی محمد ابن الحسن ابن الہیثم (جو یورپ میں الحزن کہا جاتا ہے) - وہ پہلے بصرے میں حکومت کے کسی عہدے پر تھا اور یہی اُسکا وطن تھا - اپنی ریاضی کی عملی قوت کے زعم میں اُس نے سمجھ لیا تھا کہ میں دریائے نیل کی طغیانی کو روک کے منتظم کردوں گا - اس کام کے انجام دینے کے لئے اُسکو خلیفہ الحاکم نے مصر میں طلب کیا وہاں پہنچ کے فوراً اُسکو معلوم ہوگیا کہ اُسکی کوشش اس مقصد کے لئے بے سود ثابت ہوگی ایک سرکاری عہدہ دار کی حیثیت سے وہ نظروں سے گر گیا اور اُسکو خلیفۂ مذکور کی وفات تک روپوش ہونا پڑا جو ۱۰۲۱ئ میں ہوئی - اُسوقت سے پھر ادبی اور علمی کام میں مصروف ہوگیا اپنی وفات کے زمانہ تک جو ۱۰۳۸ئ میں ہوئی - لیس کی اُسکی خاص قوت ریاضیات اور اسکے عمل میں حاصل تھی مگر اُس نے جالینوس اور ارسطاطالیس

تصنیفات پر بھی بہت توجہ صرف کی۔ یہ کوشش اُسکی صرف طبیعات کے رسالوں تک محدود نہ تھی اُسنے خود اپنے اعتراف سے ایک متشکک کا انداز ہر شئے کے بارے میں اختیار کیا یہ شغل اُس کا عہد شباب سے تھا اُس نے متعدد اور مختلف اعتقادات پر انسانوں کے نظر کی اُس کو سب کی کوششوں میں کم و بیش کامیابی کے ساتھ قریب قریب حقیقت معلوم ہوئی حقیقت اُسکے نزدیک اُسی علم میں تھی جو ادراک حسی کا معروض تھا اور ایسے ہی ادراک سے ثابت ہوا تھا اور عقل نے قبول کیا تھا۔ اور ذہن نے اس پر منطقی تصرف کیا تھا۔ فلسفہ سے اُس کا مقصد ایسی ہی حقیقت کی تلاش تھی۔ یہ حکمت اُسکو ارسطا طالیس کی کتابوں میں ملی۔ چونکہ وہ حکیم اس مقصد کو خوب سمجھ گیا تھا کہ ادراک حسی کو کس طرح عقلیات کے ساتھ ملا کے ترتیب دیا جائے تاکہ ایک مجموعہ تیار ہو۔ پس ابن ہیثم نے بڑے شوق ذوق سے ارسطاطالیس کی حکمت کا مطالعہ کیا اور اُسکی تشریح کی تاکہ انسانوں کو اُسکے استعمال سے نفع پہنچے اور وہ خود بھی مستفیض ہو اور عہد پیری کی تشفی کے لئے ایک ذخیرہ موجود ہے۔ اِن محنتوں کا نتیجہ ہم تک نہیں پہنچا۔

ابن ہیثم کی سب سے عمدہ تصنیف اُسکی کتاب المناظر ہے جس کا لاطینی ترجمہ ہمکو مع شرح کے دستیاب ہوا۔ اِس کتاب سے ریاضی میں اُسکی جدت نظر اور غوض و فکر کی رسائی کا حال کھلتا ہے اُسنے مفروضات کی تحلیل اور مثالوں کی صحت میں بڑی محنت کی ہے ایک مغربی یوروپی ریاضی دان جو تیرھویں صدی میں تھا وی ٹیلو نے بھی ترتیب وار بیان اِس تمام موضوع کا دیا ہے لیکن خاص خاص نکتوں میں ذکاوت کے اعتبار سے ابن ہیثم اُس سے بڑھ گیا ہے۔

۳۔ ابن الہیثم کے خیالات ٹھیک ریاضی کے انداز پر ظاہر ہوتے ہیں۔ جوہر جسم اُسکے نزدیک مجموعہ اُسکے صفات ذاتیہ کا ہے جسطرح سے کہ کل اپنے اجزا کا مجموع ہوتا ہے یا ایک تصور اپنے علامات کا ہے۔

مناظر میں نفسیاتی کیفیات بصر اور حسی ادراک ہماری خاص دلچسپی کی چیزیں ہیں۔ یہاں ابن ہیثم نے کوشش کی ہے کہ لمحات ادراک کو وقت کی قید کے ساتھ زیادہ نمایاں کر کے بیان کرے تاکہ مجموع ادراک کے اوصاف واضح ہو جائیں۔

ادراک ایک مرکب عمل سے پیدا ہوتا ہے (۱) احساس اور (۲) تقابل سے چند

احساسات کے یا موجودہ احساس کی خیالی تصویر کے ساتھ جو حافظہ میں ہے مقابلہ کرنے سے جو بتدریج نفس میں پیدا ہوتی ہے یہ اگلے احساسات کا نتیجہ ہے (۳)، پھر پہچان لینا اس طور سے کہ ہم موجودہ مدرک کو حافظہ کی تصویر کے مساوی کہیں مقابلہ اور شناخت حواس کے افعال نہیں ہیں جو اس انفعالی طور سے ارتسامات کو قبول کرتے ہیں بلکہ وہ عقل سے تعلق رکھتے ہیں یعنے قوت حکمیہ سے۔ عموماً کل عمل بلا شعور یا نیم شعور کے ساتھ ہو جاتا ہے اور صرف غور و فکر سے ہمکو اُس کا شعور ہوتا ہے جو چیز ظاہراً مرکب ہے اُسکے اجزاء ترکیبیہ جدا جدا ہو جاتے ہیں۔

عمل ادراک بہت جلد تمام ہو جاتا ہے۔ جسقدر مشق کسی شخص کو اس کام میں ہوتی ہے اور جسطرح بار بار ادراک ہوتا ہے اُسی قدر استحکام کے ساتھ حافظہ کی تصویر کا انطباع نفس پر ہو جاتا ہے اور اُسی قدر جلد شناخت یا ادراک پورا ہوتا ہے۔ سبب اسکا یہ ہے کہ جدید احساس کی تکمیل اُس تصویر سے ہوتی ہے جو نفس میں موجود ہے۔ کسی شخص کو یہ خیال ہوگا کہ ادراک ایک فوری عمل ہے ممکن ہے کہ یہ بعد مدت کی مزاولت کے فوری ہو جاتا ہے۔ بہر صورت یہ خیال غلط ہے۔ کیونکہ احساس کے ساتھ اُسکی مطابقت سے ایک تغیر آلۂ حس میں ہوتا ہے جسکے لئے کچھ وقت ضرور درکار ہوتا ہے بلکہ آلہ کی تحریک اور شعور ادراکی کے مابین ایک مدت ضرور گذرنا چاہیئے، تحریک کے منتقل ہونے میں اعصاب تک کچھ مسافت طے کرنا ہوتی ہے اور اُسکے لئے وقت کی ضرورت ہے مثلاً ایک دائرہ پر مختلف رنگ ہوں اور وہ دائرہ گھومتا ہو تو ہمکو ایک مرکب رنگ ظاہر ہوتا ہے کیونکہ سرعت حرکت کی وجہ سے ہم کو رنگ کے ہر ہر فرد کا امتیاز نہیں ہو سکتا۔

تقابل اور معرفت ابن ہیثم کے نزدیک نمودار ذہنی لمحے ادراک کے ہیں۔ بجائے دیگر احساس مواد کے ساتھ موافقت رکھتا ہے اور حس جسکو احساس کا تجربہ ہوتا ہے اُسکا رخ انفعالی ہوتا ہے ٹھیک یہ ہے کہ کل احساس بذات خود ایک قسم کا اضطراب ہے جو کہ عام حالت میں محسوس نہیں ہوتا لیکن شعور میں اُسکا ظہور[له] شدید محرک کے ساتھ مثلاً بہت تیز روشنی میں محسوس ہوتا ہے لذت کی صفت کا بعد کامل ادراک کے وقوع ہوتا ہے سبب یعنے معرفت کے ساتھ جبکہ اُس مواد کو جو احساس کا موضوع ہے ذہنی صورت میں

[له] یعنے شدید محرک کی حالت میں اضطراب یا بے چینی محسوس ہوتی ہے ۱۲ مترجم

پہنچا دیتی ہے - تقابل اور معرفت جو ادراک میں کام کرتے ہیں وہ ایک تصدیق اور نتیجہ کی صورت میں ہوتے ہیں گو اُسکا شعور نہوا ہو - بچا بھی ایک نتیجہ نکال لیتا ہے جب وہ دو بیلوں میں سے جو اچھا ہو اُسکو پسند کرلیتا ہے - جب کبھی ہم کو کسی ارتباط کا فہم ہوتا ہے ہم نتیجہ نکالتے ہیں لیکن چونکہ تصدیق اور استنتاج فوراً ہی ہو جاتے ہیں لوگوں کو اس معاملے میں دھوکا ہوتا ہے وہ اکثر اصلی ادراک سمجھ لیتے ہیں جو کہ درحقیقت ایک تصدیق ہے جو استدلال کے بعد ہوتی ہے - جو چیز ہم سے بطور علوم متعارفہ کے کہی جائے ہم کو لازم ہے کہ احتیاط سے کام کریں اور اسکا پتا لگائیں کہ آیا یہ کسی اور بسیط امر سے تو نہیں نکلی -

۴- اس حکیم کے اس مرافعے کا مشرق میں بہت ہی کم اثر ہوا یہ سچ ہے کہ ابن ہیثم نے ریاضیات اور علم ہیئت میں ایک مذہب خاص اور ایک فرقہ پیدا کر دیا تھا لیکن اُسکے ارسطاطالیسی فلسفہ کے قدردان کم نکلے - ہم اُسکے طالب علموں سے صرف ایک شخص کو جانتے ہیں جسکا فلاسفہ میں شمار ہے - ابو الوفا مبشر ابن فاتک القاعد جو ایک مصری امیر تھا اس نے ۴۵۰ھ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ضرب الامثال سے حکمت کو بیان کیا تھا اور اس میں لطائف اور محاضرات تاریخ حکمت کی توضیح اور تشریح وغیرہ کا ذکر تھا اس کتاب میں اُسکے نتائج افکار سے کچھ نہ تھا اس کا مقصود تفریح دماغ تھا - اہل مصر کی تربیت مابعد کے زمانے میں ایسی کتاب سے تو کیا ہوتی البتہ الف لیلہ ولیلہ کے افسانے حسن تہذیب کے لئے زیادہ مفید ہوئے -

اہل مشرق نے ابن ہیثم اور اُسکی تصانیف پر بھی کفر و الحاد کا داغ لگا کے چھوڑا اب تو مشرق نے اُسکو بالکل ہی بھلا ہی دیا - میمندیوں کا ایک شاگرد جو یہودی فلسفی تھا بیان کرتا ہے کہ وہ بغداد میں کسی کام کے لئے موجود تھا جب ایک حکیم کا کتب خانہ (جس نے ۱۲۱۴ھ میں وفات پائی) جلایا گیا تھا ایک واعظ جو اس تعزیر کے عمل میں لانے کے لئے مقرر ہوا تھا خود اپنے ہاتھوں سے ابن ہیثم کی ایک کتاب جو علم ہیئت پر تھی

لہ اہل نظر کے نزدیک کسی چیز کو بدیہی کہہ دینا بھی آسان نہیں ہے جو شخص کسی امر کی بداہت کا دعویٰ کرے اُسکو لازم ہے کہ اُسکا بدیہی ہونا ثابت کرے - اسی لئے کہا ہے کہ بداہت کا دعویٰ بدیہی نہیں ہوتا اس نکتہ کو غور سے سمجھنا چاہیے ابن ہیثم نے اُسی کی طرف متوجہ کیا ہے ۱۲ مترجم -

دہکتی ہوئی آگ میں ڈالی زمین کے کرے کا نقشا جو اس کتاب میں دیا ہوا تھا حاضرین کو دکھا کے کہ یہ کم بخت علامت بیدینی اور دہریت کی ہے۔

پنجم۔ فلسفہ کا نتیجہ مشرق میں

ا۔ غزالی رح

ا۔ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ اسلام میں الٰہیاتی تحریک پر فلسفہ کی اشاعت سے زبردست اثر پڑا۔ نہ صرف معتزلہ نے بلکہ خلافِ اعتزال علم کلام میں بھی وہ مسائل اور وہ استدلال جو وہ اپنے مذہب کے ثبوت اور اپنے مخالفین کی تردید کے لئے کام میں لاتے تھے وہ بھی اکثر حکما کی کتابوں سے ماخوذ تھے۔ ان کتابوں سے صرف اسی قدر مواد لیا جاتا تھا جسکو وہ کام میں لا سکتا تھا باقی بجائے خود چھوڑ دیا جاتا تھا یا اُسکے رد کرنے کی کوشش کیجاتی تھی۔ اس طرح متعدد کتابیں لکھی گئیں جبکا رخ کسی خاص فلسفیانہ مذہب کی تردید کی جانب تھا یا کسی خاص فلسفی کے خلاف لکھا گیا تھا۔ غزالی کے زمانے سے پہلے کہ عام مطمح نظر نقض کیا جاتا یا پہلے فلسفہ بالاستیعاب مطالعہ کیا جاتا اور پھر پورے نظام فلسفہ کی رد کیجاتی جو نظام یونانی بنیاد پر مشرق میں بنایا گیا تھا۔

غزالیؒ کی کوشش کا ایک اثباتی پہلو بھی تھا۔ علم کلام کا مقصد یہ تھا کہ اعتقادات عقلاً سمجھائے جائیں یا معقول اساس پر اُسکی بنا رکھی جائے اُسکے ساتھ ہی ساتھ باطنیت یا علم باطن یا تصوف کی تحریک بھی جاری تھی جس کا میلان یہ تھا کہ تعلیمات اسلامی وقت نظر اور ذوق شوق کے ساتھ سمجھے جائیں۔

اسکی خواہش یہ نہ تھی کہ ایمان کی جامع و مانع توضیح اور اُسکے مواد پر استدلال قایم کیا جائے بلکہ تجربے سے اُنکو حاصل کرے اور روحانی زندگی یا روح کے واسطہ سے زندگی بسر کیجائے ایمان کے لئے اعلیٰ درجہ کا ایقان چاہئے۔ کیا کسی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ عرفان کو اکتسابی علم سے بدل دے؟ کیا ایمانی مسلمات کو اصول عقلی قرار دینا چاہئے کیا اُن کا ثبوت ممکن ہے یا وہ مطلوب ہے؟ لیکن اساسی اصول عقل کے جب وہ ایک بار دریافت ہو گئے ضرور ہے کہ اُنکا علم کلی ہو اور کلی معرفت میں مسلمات ایمانی کی کمی ہے وہ کونسا سرچشمہ ہے جس سے عدم یقین پیدا ہوتا ہے؟ اسی طرح کے سوالات جاری رہے

اور اکثر اشخاص کو معلوم ہوا کہ اِن شبہات سے نکلنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ مذہبی اعتقادات کی بنا باطن پر رکھی جائے یعنے اُس نور سے استفادہ کیا جائے جو ماورائے عقل ہے۔ پہلے یہ حالت بلا شعور پیدا ہوئی ایک باطنی تحریک سے جس سے اخلاقی اور مذہبی تعلیمات کے مواد سے غفلت ہوتی گئی غزالی بھی اس تحریک میں شریک ہو گئے۔ وہ جسکا ایک نمونہ سلیمی اور کرامی خلاف اعتزال فرقے تھے غزالیؒ نے اُسکو تکمیل کو پہنچایا اور اُسکو باوقعت صورت میں لائے۔ غزالیؒ کے زمانے سے باطنیت سے خالص اسلام کی تائید ہوئی بلکہ تصوف خالص اسلام کا گل سرسبد بنگیا۔

۲۔ غزالیؒ کی زندگی کا افسانہ دلچسپ اور قابل ملاحظہ ہے اور اُن کے کام کی تاثیر کے سمجھنے کے لئے ضرور ہے کہ ہم ذرا اُسکی تفصیلات پر نظر ڈالیں۔ غزالیؒ طوس واقع خراسان میں پیدا ہوئے ۴۵۰ھ میں اس مولد کے اعتبار سے وہ شاعر بزرگ فردوسیؒ کے ہموطن تھے فردوسی نے قدیم فارسی قوم کی شان و شوکت کا ثبوت دیا اور غزالیؒ بذات خود آیندہ اسلام کے لئے اس قوم کی جلالت شان کے شاہد اور باعثِ زینت ہو گئے۔ اُنکی ابتدائی تعلیم انکے پدر بزرگوار کی وفات کے بعد اُنکے ایک صوفی دوست کے گھر میں ہوئی۔ اُنکی تعلیم کا رخ محض قومی نہ تھا بلکہ کل عالم کے واسطے مفید ہوتا تھا۔ کسی قسم کی حدبندی اُس نوجوان طالب علم کی بے چین اور عجائب غرائب سے بھری ہوئی روح کو ناخوش کرتی تھی۔ معلمین اخلاق کی موشگافیوں اور رقت پسندیوں میں غزالیؒ کا دل نہ لگتا تھا معلمین کے ضابطے بنچے تلے اُنکو نہیں بہلا سکتے تھے وہ خدا کی معرفت میں غرق ہو جانا چاہتے تھے لہذا علوم ظاہری سے اُنھوں نے مونہ پھیر لیا وہ اہل ظاہر کے علم کو ایک دنیاداری کا علم خیال کرتے تھے۔ اسی زمانے میں اُنھوں نے وطن سے نیشاپور کا سفر کیا اور امام الحرمین سے الٰہیات کا درس لینا شروع کیا۔ امام الحرمین نے ۴۷۸ھ میں انتقال کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا۔ جبکہ غزالیؒ تصنیف و تالیف میں مصروف ہو گئے ہوں گے اور خود درس دینا شروع کیا ہوگا اور اُسی سنہ میں اُن کو اُس علم میں جس میں وہ خود منہمک تھے شکوک و اوہام نظر آتے ہونگے اسکے بعد اُنکو نظام الملک وزیر بادشاہ سلجوقی کے دربار میں حاضر ہونیکا اتفاق ہوا۔ اور ۴۸۴ھ میں وہ بغداد کے مدرسہ میں مدرس اعلی (پروفیسر) کے عہدے پر مقرر ہوئے غالباً اُسی زمانے میں اُنکو فلسفہ سے زیادہ توغل ہوا۔ نہ خالص علم کی جستجو سے بلکہ اُن

مشکلات کے حل کرنے کی غرض سے جنمیں وہ خود گرفتار تھے جس نے اُنکی عقل کو حیرت میں ڈالدیا تھا۔ آثار عالم کی توجیہ کے لئے نہیں نہ اپنے خیالات کے تصفیہ کے لئے بلکہ وہ قلبی اطمینان کے طالب تھے اور اعلیٰ حقیقت کی معرفت اُنکا مقصود تھا جسکی اُنکو دھن لگی ہوئی تھی۔ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے بالاستیعاب مطالعہ میں مشغول ہوئے خصوصاً فارابی اور ابن سینا کی تصانیف اور ابن سینا کے فلسفیانہ نظام کا تتبع کیا۔ مختصر خلاصہ فلسفہ کا تحریر کیا ایک علمی مشغلہ کے طور پر اب تک اس مضمون کے ساتھ اُنکو دلچسپی تھی پہلے تو بجائے خود چپکے سے اپنی تسلی کے لئے اور بعدہٗ بالاعلان بطور معذرت ظاہر کیا کہ اس کتاب کے لکھنے کا باعث یہ تھا کہ فلاسفہ کے مطالب کو سمجھ سکوں اور ساتھ ہی ساتھ اُنکی تردید بھی کرتا رہوں۔ اور تردید بھی غالباً تھوڑے ہی دنوں کے بعد شائع ہوئی۔ یہ وہی مشہور کتاب تھی جو تہافۃ الفلاسفہ کے نام سے مشہور ہے یہ کتاب بظاہر کسی زمانے میں تصنیف ہوئی تھی جب غزالیؒ بغداد میں تھے یا اُس زمانے کے چند ہی روز کے بعد جب وہ بغداد سے چلے گئے۔

لیکن چار برس کے گذرنے پر یعنے ۱۹۵؁ھ سے غزالیؒ نے بغداد میں درس دینا چھوڑ دیا۔ اگرچہ وہ بظاہر بہت کامیاب مدرس تھے اُن کے دل میں شکوک موجود تھے غالباً اُنکو علیٰ رؤس الاشہاد مسلمات کے درس دینے سے کوئی تشفی نہیں ہوتی تھی۔ آخر اُنکے دل میں یہ دھن سماگئی کہ میں دنیا بھر سے مقابلہ کرسکتا ہوں اور مجھ پر واجب ہے کہ ایسا ہی کروں اور حکمت کو ایسے ڈھنگ پر لاؤں جو زیادہ مفید ہو۔ اُنکی تحقیق وقیق ہوگئی تھی علالت کے زمانے میں جو اُنکو اُس زمانے میں لاحق ہوگئی باطنی تقاضا اُن کے نفس سے شروع ہوا۔ اُن کو پوشیدہ اسی کام کے لئے تیار ہونا تھا اُنھوں نے اہل تصوف کے اعمال کی مزاولت ریاضت باطنی کو اپنے کام کا وسیلہ قرار دیا بلکہ شاید مذہبی اور سیاسی مصالح کی وضع کے اختیار کرنے کے لئے بھی اسی کو مناسب خیال کیا۔ ٹھیک اسی عہد میں جبکہ مسیحی مجاہد مغرب میں اسلام کے ساتھ مذہبی جنگ کی تیاری کر رہے تھے غزالیؒ دین اسلام کی روحانی حمایت کے لئے آمادہ ہو رہے تھے اُنکا اس مسلک کو اختیار کرنا کوئی شدید فوری انقلاب نہ تھا مثل سینٹ اگسطین کے بلکہ اُنکا مقابلہ سینٹ جیروم کے تجربے کے ساتھ زیادہ مناسب ہے۔ سینٹ جیروم کو خواب کے ذریعہ سے

القا ہوا تھا کہ سیر و سلوک کے مسلمات کو ترک کر کے عملی سیحیت اختیار کرنا چاہیئے۔
دس برس تک غزالیؒ مختلف بلاد و امصار کی سیر و سیاحت میں مصروف رہے۔ اس زمانے میں وقت کا ایک حصۂ اعمال سیر و سلوک میں اور باقی وقت علمی مشاغل میں صرف ہوتا تھا۔ اسی زمانے کے اوائل میں یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ غزالیؒ نے اپنی خاص تصنیف احیار العلوم الہیات اور اخلاق پر تحریر کی آخر اس عہد پر ایک مصلح کی حیثیت سے اثر ڈالا (وعظ و نصائح میں صرف کیا) اثنائے سفر میں اُن کا گذر دمشق اور یروشلم (بیت المقدس) میں ہوا اس زمانے سے پیشتر جبکہ مسیحی تسلط ہو گیا تھا۔ یہاں سے گذرتے ہوئے اسکندریہ مکہ اور مدینہ (حرمین شریفین) سے وطن مالوف کو واپس آئے۔
واپسی کے بعد کچھ دنوں نیشاپور میں درس دیا۔ طوس میں انتقال کیا خاص اپنے وطن میں بتاریخ ۱۹۔ دسمبر ۱۱۱۱ء میں۔ اُنکی حیات کے آخری سال مراقبہ اور مطالعۂ حدیث میں گزرے جنکو وہ جوانی میں حفظ کرنے سے قاصر رہے تھے۔ اُنکی زندگی نہایت عمدہ اور کامل اور معتدل حیات تھی جسکا انجام مثل آغاز کے ہوتا ہے!
۳۔ غزالیؒ اپنے زمانے کے روحانی رجحان پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اُس عہد کے اشتغال! علم کلام متالہین میں اہل تصوف میں باطنیت فیثا غورثی فلسفہ عوام الناس میں اور اُن کے سوا جدید فلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفہ کا مشغلہ تھا۔ علم کلام جسکے ثبوت کے درپے ہے وہی اُنکا بھی مقصد تھا لیکن علم کلام کی دلیلیں کمزور تھیں اور اسکے اکثر دعووں میں کلام کیا جا سکتا ہے غزالیؒ کو اہل تصوف کی باطنیت سے زیادہ تر ہمدردی تھی۔ اسی پر اُنکے شخصی اعتقاد کی بنا تھی یہ اُن کو بہت ہی عزیز تھا۔ وہ جسے غزالی باطنی تجربہ مشاہدے سے مثل بدیہیات کے چاہتے ہیں اُسکو متکلمین بذریعۂ استدلال کے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ عام فلسفہ کے بھی وہ شکرگزار ہیں کیونکہ اُس کی تعلیم بھی مفید ہے خصوصاً علم ہئیت کے استخراجات۔ طبیعی مسائل کی صحت کو بھی وہ تسلیم کرتے ہیں جہاں کہیں وہ دین کے خلاف نہیں ہے۔ مگر ارسطاطالیسی فلسفہ جسکی فارابی اور ابن سینا نے تعلیم دی ہے اُس میں تقلید کو اتنا ہی دخل ہے جتنا علم کلام کے منقولات میں ہے۔ ایسا فلسفہ اسلام کا دشمن ہے اور جمہور اسلام کے مکاتب و مدارس اور تعلیم اور تعلم اور رجحان خیالات کی طرف سے غزالیؒ اسکو اپنا فرض جانتے ہیں کہ اس سے تعرض کیا جائے خالص

اسلام کی نظر سے۔ اور اُنھوں نے اِس فلسفہ پر حملہ کیا ہے خود ارسطا طالیس ہی کے آلات حرب سے یعنے منطقیات سے۔ کیونکہ علوم متعارفہ تعقل کے جنکا بیان منطق میں ہے غزالیؒ کی نظر میں ایسے ہی ثابت ہیں جیسے مسائل ریاضیات کے غزالیؒ کو منطقی اصول کے ثبوت کا کامل یقین تھا اُنھوں نے اصولِ تناقض سے ابتدا کی ہے جسکو موجب اُن کے اعتقاد کے خدا نے بھی مان لیا ہے[۱] طبیعی مابعد الطبعی اعتقادات سے غزالیؒ تین مسئلوں سے تعرض کرتے ہیں (۱) عالم قدیم ہے (یعنے مسئلہ قدم عالم (۲) خدائے تعالیٰ صرف عالم کلیات ہے لہٰذا جزئیات کے متعلق مشیت ازلی موجود نہیں ہے (۳) صرف نفس لافانی ہے لہٰذا حشر اجساد کی توقع نہ رکھنا چاہیئے۔ ان مسائل کی تردید میں غزالیؒ نے بعض اعتبارات سے ارسطاطالیس کی کتابوں کے ایک مسیحی[۲] شارح پر اعتماد کیا ہے جس کا نام جوہانیس فلوپونس تھا شارح مذکور نے قدم عالم کی تردید کی ہے پروکلس[۳] جسکا ماننے والا تھا۔

۴۔ (۱) عالم حکما کے نزدیک ایک کرہ ہے جسکے ابعاد محدود ہیں لیکن اُنکی بقا ابدی ہے، قدیم سے یہ خدائے تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے کیونکہ معلول علت تامہ سے تخلف نہیں کرسکتا[۴]

---

[۱] اصل تناقض یقینی ہونے میں تو کسی عاقل کو کلام نہو گا مگر یوروپی مصنف نے جو الفاظ یہاں لکھے ہیں اور اُن کو غزالیؒ سے منسوب کیا ہے اسمیں ہمکو ضرور کلام ہے۔ ہرگز کوئی مسلمان چہ جائیکہ غزالیؒ سا عالم بزرگ ہرگز خدائے تعالیٰ کے بارے میں ایسے گستاخانہ طرز ادائے مطلب کو جائز نہیں رکھ سکتا میں نے ترجمہ میں مان لیا ہے لکھا ہے اصل میں "تسلیم کیا ہے" جو ہرگز مناسب نہیں ہے ۱۲ ہادی۔

[۲] مصنف کتاب ہذا کوئی افتخار مسلمان علما کے لئے نہیں اکثر مسائل اُس کے نزدیک مسیحیوں سے لئے گئے ہیں مگر یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے ہم پر حجت نہیں ہوسکتا مصنف کو لازم تھا کہ ایسے دعوؤں کا ثبوت ہمارے علما کی کتابوں سے پیش کرتا اذ لیس فلیس ۱۲ مترجم۔

[۳] پروکلس ایک یونانی حکیم متاخرین میں گزرا ہے شاید چوتھی صدی عیسوی میں اس نے ایک رسالہ اقلیدس کے اصول ہندسہ کے انداز پر فلسفیانہ الٰہیات پر لکھا تھا جسمیں ایک سو گیارہ فصلیں ہیں یہ رسالہ بہت کمیاب ہے ۱۲ مترجم

[۴] فلاسفہ کے قول سے کہ خدا علت تامہ ہے اضطرار لازم آتا ہے جس طرح آگ کا اضطراری فعل جلانا ہے نعوذ باللہ! خدائے تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار فعل اور ترک فعل دونوں پر قادر ہوتا ہے۔ عالم کی علت تامہ ارادۂ الٰہی ہے فافہم ۱۲ مترجم۔

(یعنے علت تامہ کے ہوتے ہوئے غیر ممکن ہے کہ معلول موجود نہ ہو)۔ غزالیؒ کی اُسکے خلاف یہ رائے ہے کہ مکان اور زمان کے مفہوم کو جدا جدا قرار دینا قابل تسلیم نہیں ہے اور غزالیؒ کے نزدیک الہٰی علیت کی تعریف یہ ہونا چاہیئے کہ وہ ایک آزاد تخلیقی قدرت ہے۔

اول لامکان اور زمان کی بحث ہے: ہم نہ مکان کے متناہی ہونے کی تخئیل ہیں نہ زمان کے متناہی ہونے کی نہ انکی ابتدا معلوم کر سکتے ہیں نہ انتہا۔ جو شخص زمان کے لامتناہی ہونے کو مانتا ہے اُسکو چاہیئے کہ اُسکی مطابقت سے مکان کو بھی لامتناہی مانے۔ یہ کہنا کہ مکان حواس ظاہری کا محسوس ہے اور زمان کا تعلق مشاعر باطنی سے اس سے صورت واقعہ بدل نہیں سکتی کیونکہ ہم کو محسوس سے نجات نہیں ہو سکتی جس طرح مکان کو نسبت ہے جسم سے اُسیطرح زمان کو بھی نسبت ہے حرکت سے۔ یہ دونوں اشیاء کی اضافتیں ہیں جنکی تخلیق اشیاء عالم ہیں اور اُنکے ساتھ ہوئی ہے بلکہ یہ نسبتیں ہمارے تصورات کی ہیں جنکو خدائے تعالیٰ ہم میں پیدا کرتا ہے۔

اس سے زیادہ اہم وہ بحث ہے جو غزالیؒ نے علیت کے بارے میں کی ہے۔ فلاسفہ نے امتیاز کیا ہے افعال الٰہیہ میں اور افعال روحانیات میں جو ذی ارادہ ہیں فعل النفس افعال فطرت بخت و اتفاق وغیرہ میں۔ لیکن غزالی کے نزدیک بلکہ خالص اسلامی کلام میں درحقیقت ایک ہی علیت ہے یعنے خدائے تعالیٰ جو ذی ارادہ ہے غزالیؒ نے طبیعت کی علیت کو برطرف کر دیا ہے جو کہ محض ایک زمانی نسبت ہے اور اُسکے سوا کچھ نہیں باقی رہتا ہے (جس سے علیت منسوب ہو)، ہم ایک جزئی ظہور کو دیکھتے ہیں (علت) اور اُسکے بعد ہی ایک اور جزئی ظہور کو دیکھتے ہیں (معلول)، لیکن علت کا اثر معلول پر کس طرح ہوتا ہے یہ ہمارے لئے ایک معما ہے۔ اشیاء عالم میں تاثیر کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے نیز ہر تبدیلی بذات خود ناقابل فہم ہے جس کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ یہ کہ کوئی شئے معین کوئی اور شئے معین ہو گئی یہ عقل میں نہیں آسکتا جو سوال واقعات کے بارے میں ہو سکتا ہے وہی بعینہ اسباب کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے۔ چیز یا موجود ہے یا موجود نہیں ہے لیکن خدائے تعالے کی قدرت کاملہ بھی ایک موجود کا انقلاب دوسرے موجود میں نہیں کر سکتی۔ خدائے تعالیٰ یا خلق کرتا ہے یا فنا (دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا محال[1] ہے۔

لہ خدا کی قدرت سے محال کو منسوب کرنا گستاخی کی حد میں ہے مثلاً ایسے سوالات کہ خدا ایک دائرہ بنا سکتا

البتہ یہ واقعہ ہمارے شعور کا ہے کہ ہم کوئی اثر کرتے ہیں اگر ہم ارادہ کرلیں کسی چیز کا اور اُسکے عمل میں لانے کی قوت بھی رکھتے ہوں تو ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نتیجہ ہمارا فعل ہے۔ فعل کا حدوث آزاد ارادے سے ہوتا ہے اور قوت کے صرف کرنے کا شعور ہی ایک علیت ہے جسکو ہم جانتے ہیں اور اسی سے ہم خدائے تعالیٰ کے وجود پر استدلال کرتے ہیں لیکن کس حق سے؟ جو اس نتیجہ کی قطعیت کے بارے میں غزالی رح کی یہ رائے ہے کہ وہ اپنے ذاتی تجربے سے اپنے نفس میں ایک صورت[1] خدا کی پاتے ہیں وہ طبیعت کی طرف اُسکے منسوب کرنے سے انکار کرتے ہیں کہ وہ خدا کی صورت پر ہے یہ خصوصیت خود اُسکے نفس کے لئے ہے۔

پس غزالی کے نزدیک خدا کی معرفت جس حد تک عالم سے ہوسکتی ہے وہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ قادرِ مطلق ہے وہ فاعل مختار ہے جو چاہے کرے اُسکی قدرت زبردست ہے اُسکی سببیت کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے۔ فلسفی اُسکو محدود کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اُسنے صرف معلول اوّل کو پیدا کیا۔ خدا خود اپنے مصنوع کو محدود کرتا ہے مکان اور زمان کے اعتبار سے لہذا اس محدود عالم کی بقا بھی محدود ہے (دنیا چند روزہ ہے)۔ خدا اپنی قدرت کاملہ سے نیست سے ہست کرتا ہے عالم پہلے موجود نہ تھا پھر جب خدا نے چاہا موجود ہوگیا یہ فلاسفہ کے نزدیک محال ہے۔ فلاسفہ صرف اعراض یا صورتوں کی تبدیلی کو مانتے ہیں اس تغیر سے مادہ برقرار رہتا ہے قوت سے فعل میں آتا ہے یا ایک امکان سے دوسرے امکان کا ظہور ہوتا ہے۔ تو کیا کوئی شئے جدید کبھی پیدا نہیں ہوتی؟ غزالی رح کا یہ سوال ہے کیا جملہ محسوسات کے فہم اور روحانیات کے ادراک میں کوئی شے بالکل جدید نہیں ہے یا تو یہ موجود ہے یا موجود نہیں ہے۔ تو کیا جب وہ موجود ہوا اُس کا ضد معدوم نہوگا اور جب وہ معدوم ہوا تو مقابل موجود نہیں ہوتا؟ پھر یہ

بقیہ نوٹ صفحہ (۱۴۱) ہے جو شلت بھی ہو یا خدا اپنا سا دوسرا بنا سکتا ہے یہ سوالات جاہلانہ اور گستاخانہ ہیں کیونکہ قدرت ممکن سے منسوب ہوتی ہے نہ کہ محال سے ۱۲ م۔

[1] توریت میں ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ ہمارے علمائے کرام اُسکا یہ ترجمہ کرتے ہیں کہ خدائے تعالےٰ نے انسان کو ایسی صورت پر پیدا کیا جو صورت اُسکو محبوب ہے لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم سے بھی یہی مراد ہے یوروپی مصنف میں مذہب تشبیہ کا اثر موجود ہے اُسی کو امام غزالی رح کی طرف بھی منسوب کردیا ہے ۱۲ مترجم۔

سمجھو کہ متعدد نفوس شخصیہ جو کہ حسب نظام ابن سینا موجود ہیں کیا ان کا موجود ہونا مطلقاً جدید نہیں ہے؟

ان سوالات کی کوئی حد نہیں ہے۔ استفساری عمل ہر سمت میں جاری رہتا ہے اور دور تک جاتا ہے اور یہ خیالات کے لئے ایک لامتناہی جولانگاہ ہے سلسلۂ علل کی کوئی انتہا نہیں ہو سکتی جیسے مکان اور زمان کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے۔ ایک متعین انتہائی وجود کا ہونا لازمی ہے۔ اس اصول کو بطور اصول موضوعہ کے قرار دیکر غزالیؒ کا مسلک حکما کے مسلک سے متفق ہو جاتا ہے۔ ہمکو ایک ارادۂ ازلی کی ضرورت ہے کہ وہ علت العلل ہو اور اور جملہ اشیاء سے جدا ہو۔

بہر طور ہمکو ماننا پڑتا ہے کہ غزالی کے انتقاد کے سامنے ابن سینا کے موہوم ہیولیٰ اور صورت غایب ہو جاتے ہیں۔

۵۔ (۲) اب ہم خدا کے مفہوم تک آجاتے ہیں فلاسفہ کے نزدیک خدائے تعالیٰ سب سے برتر وجود ہے اور اوس کی حقیقت ہے[۱] علم ہے جس چیز کا اُسکو علم ہے وہ موجود ہو جاتا ہے اُسکی کثرت سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اُسنے ایجابی طور سے اُسکا ارادہ نہیں کیا کیونکہ ارادہ فرع ہے ایک کمی کی۔ یعنے حاجت کی۔ اور یہ کسی طور کے تغیر کے ساتھ اُس موجود کے ساتھ مربوط ہے جسنے اُسکا ارادہ کیا ہے۔ ارادہ کرنا ایک تحریک مادی ہے بسیط اور حقیقی روح ارادہ نہیں کرتی۔ لہذا خدائے تعالیٰ اپنے مخلوقات کو اپنے علم میں مشاہدہ کرتا ہے جس میں کسی خواہش کا لگاؤ نہیں ہے۔ اُسکو اپنی ذات کا علم ہے اور اپنے پہلے مخلوق کا یا حسب رائے ابن سینا کلیات کا جو کہ ازلی اجناس اور انواع اشیاء کے ہیں۔

لیکن غزالیؒ کے نزدیک خدا کا ایک ارادۂ ازلی ہے وہ اسکی ازلی صفت ہے یہی طور سے غزالیؒ کو تسلیم ہے کہ مابعد الطبیعی اور اخلاقی خیالات سے علم مقدم ہے ارادے پر لیکن اُن کو یقین ہے کہ وحدت وجود علم سے زیادہ تر ملبس[۲] ہے بہ نسبت ارادہ کے۔ نہ صرف کثرت اشیاء معلومہ اور اُن کے مختلف اضافات جو اُسکو ذات موضوع سے ہیں بحیثیت عالم

---

[۱] علم صفت ہے خدائے تعالیٰ کی اور حکما کے نزدیک صفات الٰہی عین ذات ہیں ۱۲ مترجم۔

[۲] ملبس یعنی جامۂ پوشیدہ ۱۲ مترجم۔

ہونے کے بلکہ شعور ذات یا علم العلم کی حقیقت جب بذات خود نظر کیجائے تو یہ ایک لامتناہی طریق عمل ہے۔ ارادے کا فعل ضروری ہے اس سے نتیجہ نکالنے کے لئے۔ صرف توجہ اور کلام نفسی کے لئے ایک اصلی ارادہ کام کرتا ہے۔ اور اس طرح سے وحدت الٰہی بھی وحدت اور شخصیت کا حقیقی اتصال ہے بوسیلۂ ارادۂ ازلی کے جو اصل اصول ہے۔ فلاسفہ کے اس بیان کی جگہ کہ خدا نے عالم کے موجود ہونے کا ارادہ کیا کیونکہ اُسکے نزدیک یہ خیر محض ہے۔ غزالی کا یہ بیان ہے۔ خدا کو عالم کا علم ہے کیونکہ اُسنے اُسکے خلق کرنے کا ارادہ کیا اور اسی کے ارادہ سے یہ موجود ہے۔

کیا اُسکو جسنے کل عالم کو خلق کیا ہے اپنے فعل کا علم نہ ہونا چاہئے یہاں تک کہ اُسکے چھوٹے سے چھوٹے جزو اور اُسکے مادے کا؟ ٹھیک اوسی طرح جیسے وہ کل وجزکی ازلی علت ہے اُسی طرح اُس کے ازلی علم میں کل اور جز داخل ہے۔ سوا اُسکی ذات واحد کے جو ان سب سے جدا ہے۔ لہذا تقدیر ازلی بھی ثابت ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں کہ تقدیر الٰہی سے ہر جزئی حادثہ ایک ضروری واقعہ ہو جاتا ہے غزالی رح سنٹ اغسطین کی طرح جواب دیتے ہیں کہ یہ پیش بینی ویسا ہی علم ہے جو حافظہ میں محفوظ ہے۔ یعنے خدائی علم اعتبارات زمانی سے بالاتر ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ قدیم قادر مطلق خلاق عالم کے ارادے کو غزالی رح نے ثابت کیا مگر اُسکی قدرت کا طرۂ عالم کی عارضی صفت جسکو غزالی رح ثابت کیا چاہتے تھے یعنے مسئلہ حدوث عالم اور انسانی ارادے کی آزادی کو قربان کر دیا۔ حالانکہ غزالی رح کا یہ مقصود نہ تھا کہ حدوث اور انسان کی آزادی سے کلیۃً دست بردار ہو جائیں۔ عالم جو بقول غزالی رح کے محض اظلال اور اشباح میں دپرچھا اور خیالی صورتیں) خدا کے ثبوت کی خاطر سے بالکلیہ مفقود ہو جاتا ہے اگرچہ بحث کی ابتدا یہی تھی۔

۶- (۳) تیسرا مسئلہ جس میں غزالی فلاسفہ سے بالکل علیحدہ ہو جاتے ہیں اس میں فلسفیانہ دلچسپی کمتر ہے۔ یہ مسئلہ حشر اجساد سے متعلق ہے فلاسفہ کے نزدیک صرف نفس لافانی ہے خواہ اپنی خاص جزئیت یا شخصیت کے اعتبار سے یا نفس عالم کے ایک جز ہونے کی حیثیت سے۔ بدن فنا ہونے والا ہے۔ (خلاصہ یہ ہوا کہ معاد نفسی ہے نہ کہ جسمانی)۔ اس اثنینیت کے خلاف جو فطری طور سے درویشی اخلاق کی طرف لے جاتی ہے

لیکن عملاً نہایت سہولت کے ساتھ رندانہ مشرب میں بدل جاتی ہے۔ یہاں غزالیؒ کے مذہبی اور اخلاقی وجدان میں تنازع واقع ہوا اگر بدن دگوشت و پوست، پر تکالیف فرائض عاید کیئے جائیں تو لازم ہے کہ اُسکو حقوق بھی عطا ہوں۔ حشر اجساد کے امکان سے انکار نہیں ہوسکتا کیونکہ دوبارہ اتصال نفس کا اِس جدید قالب سے عجیب تر نہیں ہے پہلے اتصال سے جسم خاکی کے ساتھ اُسکو فلاسفہ نے بھی تسلیم کرلیا ہے۔ یقیناً ہر نفس حشر اجساد کے وقت ممکن ہے کہ ایسا نیا بدن پائے جو اُسکے لئے مناسب ہو۔ مگر ہر صورت میں اصل جوہر انسانی نفس ہے اُسپر کوئی اعتنا نہیں ہوسکتا کہ کس مادے سے آسمانی یا اخروی جسم بنا ہوا ہو۔

۷۔ مقدمات دقضایا، مذکورۂ بالا سے بھی صاف ظاہر ہے کہ غزالی کی الٰہیات فلسفیانہ بحث سے بغیر متاثر ہوے نہ رہ سکی۔ مثل آبائی مغربی کلیسیا کے غزالیؒ نے بھی خواہ دانستہ خواہ نادانستہ بہت کچھ فلسفہ سے اخذ کیا۔ اور اسی سبب سے اُسکے الٰہیات کو ایک زمانے تک مغرب کے مسلمان الحاد اور بدعت کہا کئے[۱] حقیقۃً غزالی کی تعلیم میں خدائے تعالیٰ اور کائنات اور نفس انسان کے متعلق ایسے عناصر شامل ہیں جو قدیم اسلام سے بالکل اجنبیت رکھتے ہیں۔ اور جنکا سراغ غیر اسلامی دانش میں ملتا ہے کچھ تو مسیحی اور یہودی مصنفوں کی کتابوں میں ملتا ہے اور کچھ جدید اسلامی مصنفوں کے کلام میں۔

اللہ (جل شانہٗ)، جو پروردگار عالم ہے وہ معبود جسکی پیغمبر اسلام عبادت کرتے تھے بلاشبہ غزالیؒ کے نزدیک بھی حی القایم تشخص رکھتا ہے لیکن اِن کا مفہوم سیدھے سادے ایمان اور خلاف معتزلہ تعلیم میں تشبیہ کسے منزہ نہیں ہے۔ یقینی طریقہ عرفان کا یہ ہے کہ کسی مخلوق کا وصف اُسکی ذات سے منسوب نہو لیکن اُسکے یہ معنے نہیں ہیں کہ وہ بغیر صفات کے ہے بلکہ بالکل اُسکا عکس ہے۔ کثرت اسکے صفات کی اُسکے وجود کی وحدت کے منافی نہیں ہے۔ تمثیلیں جسمانی عالم سے پیش کیجاتی ہیں۔ کوئی چیز درحقیقت ایسی نہیں ہوسکتی جو سیاہ بھی ہو اور سفید بھی۔ لیکن ایک ہی حالت میں سرد اور خشک ہوسکتی ہے اگر انسان کے صفات

---

[۱] مصنف مسیحی بار بار یہی دعویٰ کرتا ہے کہ جو کچھ مسلمانوں کو ملا ہے وہ عیسائیوں ہی سے ملا ہے لیکن یہ دعویٰ ہر جگہ بغیر دلیل کے ہے ۱۲ مترجم۔

خدا سے منسوب ہوں تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ ایسے صفات کا مفہوم بہت بلند مرتبہ پر ہے۔ کیونکہ وہ خالص روح[1] ہے۔ اُسکے علاوہ وہ حکمت بالغہ اور قدرت کاملہ خیر محض ہے ہر جگہ حاضر ہے یہ اُسکی صفات ہیں اُسکے ہر جگہ حاضر (وناظر) ہونے سے یہ عالم اور آخرت دونوں ایک طور سے ایک دوسرے کے قریب ہیں گو کہ بظاہر ایسی حضوری نہو۔

مفہوم الٰہی میں اسطرح روحانیت شامل ہے لیکن حشر اور آخرہ کی زندگی بھی روحانی سمجھی جاتی ہے بلکہ وہ روحانیت کی صفت میں بڑھی ہوئی ہے۔ اس مفہوم کو ناستک (اور یہ فرقے کے مسائل سے بہت مدد ملی) مسئلہ یہ تھا کہ عالم تین یا چار ہیں ایک دوسرے پر فائق ہے ایک خاص ترتیب ہے سب سے نیچے عالم ارضی ہے یا عالم محسوسات عالم ناسوت[2] اُسکے اوپر عالم ارواح فلکی اسی عالم سے ہمارا نفس ہے (عالم ملکوت) اس سے بالاتر (عالم جبروت) ملائک مافوق السماوات ذکر و بیان ملاء اعلیٰ اور ان سب سے بالاتر عالم لاہوت ہے یہ عالم خدائی ہے نور محض اور سب سے کامل روح دیندار اور نفوس قدسیہ صعود کرتے کرتے عالم لاہوت تک رسائی کرتے ہیں افلاک سے گذر کے یہاں انکو مرتبہ قرب وحضور حاصل ہوتا ہے کیونکہ نفس کی ماہیت روحانی ہے اور جسم محشور کا جوہر فلکیات سے ہے۔

مختلف عوالم اور مدارج ارواح کے اعتبار سے انسانوں میں باہم کرامتیاز ہے۔ جو انسان محسوسات تک پہنچا ہے اُسکو قرآن[3] اور حدیث پر قناعت کرنا چاہیئے۔ اُسکو ظاہر شریعت کے ماوراء کا قصد نہ کرنا چاہیئے۔ واجبات اور فرائض کا جاننا اُسکی عین زندگی ہے۔

---

[1] لیس کمثلہٖ شی نہ وہ روح ہے نہ وہ جسم ہے وہ سب کا خالق سب سے جدا اور پھر سب کے ساتھ بھی ہے جل جلالہٗ وجل شانہٗ ۔ ۱۲ مترجم۔

[2] وہ عالم جہاں انسان کی موجودہ سکونت ہے ۔ ۱۲

[3] قرآن پاک اور حدیث شریف نہ صرف ادنیٰ درجے کے انسانوں کے لیے (جیساکہ مصنف کا منشا ہے) کافی ہے بلکہ بلند مرتبہ انسانوں کے لیے بھی مثل انبیاء اور اولیاء اللہ کا قوت روح ہے۔ بڑے بڑے حکیم کلام خدا اور کلام رسول کریم میں غرقاب تحیر ہیں۔ رسول کریم کی حدیث بھی وحی والہام ہے جیساکہ قرآن پاک میں ہے وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ رسول صلعم خواہش نفس سے کلام نہیں کرتے انکا قول وحی ہے مصنف یوروپی کی ان تعریضات سے ہوشیار رہنا چاہیئے کیونکہ یہ گمراہ کن ہیں ۱۲ مترجم۔

فلسفہ اُسکے لئے زہر ہلاہل ہے۔جو شخص پیراک نہ ہو اُسکو سمندر سے بچنا چاہیئے۔

بہر طور ایسے انسان ہیں جو پیرنا سیکھنے کے لئے پانی میں اترتے ہیں وہ اپنے عقاید کو علم سے ترقی دینا چاہتے ہیں۔لیکن اس عمل سے ممکن ہے کہ وہ شکوک میں مبتلا ہو جائیں اور بد عقیدہ ہو جائیں ایسے لوگوں کا علاج غزالی رح کی رائے میں مسائل استدلالی میں ورآنا ہے جو فلسفہ کی تردید میں ہوں۔

وہ لوگ اعلیٰ مدارج کمال انسانی پر فائز ہیں جو بغیر دقت نظر او رخوض و فکر کے ایک باطنی نور الٰہی سے بذاتِ خود روحانی حقیقت کو پاجاتے ہیں۔ایسے لوگ انبیا یا اولیاء اللہ ہیں درویش کامل اُنمیں غزالی رح خود بھی داخل ہیں اُنکو ہر چیز میں خدائی جلوہ نظر آتا ہے اللہ بس باقی ہوس یہ لوگ نہ صرف کائنات میں خدائی جلوہ کو دیکھتے ہیں بلکہ اُنکو اپنی ذات میں بھی وہی وہ نظر آتا ہے۔نفس میں یہ نور زیادہ تر موجود ہے اگرچہ نفس انسان خدا نہیں مگر کم از کم اِس میں کچھ مثال ملتی ہے۔ اب عالم خارجی کی ہر شئے اور ہی کچھ دکھائی دیتی ہے!جو چیز ہم سے باہر موجود ہے وہ نفس کی ایک شرط یا صفت ہے۔جب نفس کو قربت الٰہی کا شعور ہوتا ہے تو وہ سعادت کے اعلیٰ درجے پر فائز ہوتا ہے۔کل اشیاء محبت میں متحلہ ہیں وہ شخص جو اسی مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے وہ راضی برضا خدا کے عشق میں ڈوبا ہوا ہے نہ اُسکو عقاب کا خوف نہ انعام کی تمنا۔خدا کا کامل بندہ تکلیف اور شکر سے بلند تر ہے۔تکالیف شرعیہ اور عبادات، سالک راہ طریقت کے لئے ہیں اُسوقت تک جب تک وہ کمال کے مرتبے کو نہیں پہنچا ہے۔اُس کا یہ حال ہے کہ اُس عالم میں بھی اُسکو عشق اور رحمۃ الٰہی سے دلی لذت ملتی ہے۔

۸۔ بیان مذکورہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یقین یا قطعیت کی تین[1] منزلیں ہیں اوّل عوام الناس کا یقین اُسکا یقین کسی معتبر شخص کے بیان پر منحصر ہے مثلاً فلاں شخص گھر میں ہے دوسرے یقین اُن لوگوں کا جو علم رکھتے ہیں یہ یقین استدلال سے حاصل ہوتا ہے مثلاً کسی نے اپنے کانوں سے فلاں شخص جو گھر میں ہے اُسکی گفتگو سنی اور باتیں سنکے یہ قیاس کیا کہ

---

[1] یقین کے تین درجے علم الیقین عین الیقین اور حق الیقین تقریباً وہی ہیں جنکا ذکر مصنف نے کیا ہے پہلا مرتبہ سماعت سے اور دوسرا آنکھوں سے دیکھ کے اور تیسرا خود معلوم کے ساتھ متحد ہو جانے سے حاصل ہوتا ہے خدا کی معرفت میں پہلا درجہ عوام کا دوسرا اعلا کا تیسرا انبیاءؑ اور اولیاء اللہ کا ہے ۱۲ مترجم۔

وہ گھر میں ہے تیسرے قطعی علم کا حاصل ہونا مثلاً فلاں شخص جو گھر میں ہے اُسی کے ساتھ اُسی گھر میں موجود ہونا اور اُسکو آنکھوں سے دیکھنا۔

بخلاف متکلمین اور فلاسفہ کے غزالیؒ ہر موقع پر تجربہ پر زور دیتے ہیں۔ متکلمین کلیات مثالیہ کو ساتھ لئے ہوئے ہیں یہ لوگ جزئیات اشیاء کی کثرت سے جو عالم محسوس میں پائی جاتی ہے بے خبر ہوگئے وہ اشیاء کے صفاتِ محسوسہ سے ناواقف ہیں یہانتک کہ ستاروں کی تعداد بھی نہیں جانتے ہمکو صرف تجربہ سے علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ مجرد کلیات سے۔ یہ تصورات کلی ہماری باطنی ہستی کی وسعت ارتفاع اور عمق کو نہیں پہنچتے۔ جس چیز کو اولیاء اللہ بصیرت سے معلوم کر لیتے ہیں وہ علمائے ظاہر سے مخفی ہے جن کا مشغلہ بحث ومباحثہ ہے اور بس۔ بہت ہی کم اشخاص علم کی اُس بلندی تک پہنچتے ہیں جہاں وہ رُسل اور انبیا علیہم السلام سے مل سکیں۔ دیہ فریضہ ارواح کا ہے جو اُن سے کمتر مرتبہ پر ہیں کہ اُن کی پیروی کریں۔

مگر ہم ایسی بلند مرتبہ روح کو کس طرح پہچانیں جسکی ہدایت ہمکو مطلوب ہے؟ یہ وہ سوال ہے جس میں ہر مذہبی تصور کا نظام جس میں بغیر انسانی وسیلے کے کام نہیں چل سکتا غرق ہو جاتا ہے۔ اگر اُسکو صرف عقلی نظر سے دیکھیں۔ غزالیؒ کے جواب سے بھی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا۔ صرف اسقدر غزالیؒ کو یقین ہے کہ صرف عقل سے جو وجوہ پیدا ہوتے ہیں وہ اس سوال کے جواب سے قاصر ہیں۔ نبیؐ یا مرشد جو وحی والہام سے مؤید ہے اُسکی شناخت اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ہم اُسکی شخصیت میں غرق ہو جائیں باطنی نسبت کے تجربے سے۔ حقیقتِ نبوت کی محکم ہے۔ اخلاقی اثر سے کیونکہ اُسکو نفس پر تصرف حاصل ہے۔ خدا کے کلام پاک کی سچائی سے ہمارے اخلاق کی درستی ہوتی ہے نہ کہ نظریات کے یقین سے۔ متفرق معجزہ یقین کرا دینے کے لئے مفید نہیں ہے لیکن وحی کا مجموعہ مع رسولؐ کی شخصیت کے جنکے ذریعہ سے وحی کا نزول ہوا ہے نفس پر قطعی تاثیر کرتے ہیں جس سے انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ نفس اسی زمرے سے ہے۔ اس لئے نفس پر ایسا وجدانی اثر ہوتا ہے کہ نفس ترک دنیا کر کے سیر و سلوک اختیار کرتا ہے۔

۹۔ بلاشک غزالیؒ اسلام میں ایک نامور شخصیت رکھتے ہیں۔ اُن کے عقاید اور مسائل اُنکی شخصیت کا ایک پرتو ہے۔ اُنھوں نے اس عالم کی ماہیت کے سمجھنے سے ہاتھ اٹھا لیا

لیکن مذہب کے مسئلہ کی تہ تک وہ اس لئے پہنچے کہ اُس زمانے کے حکما میں سے کوئی نہ پہنچا۔ ان حکما کا طریقہ مثل اپنے پیش رو یونانی دانشوروں کے عقلی تھا لہٰذا مذہب کو محض نتائج فکر و خیال یا وہم یا محض نفس کے تلون طبع کی ایک نشانی سمجھ لیا تھا۔ اُن کے نزدیک مذہب یا تو صرف ایک جاہلانہ تقلید تھی یا ایک علم تھا جس میں حقیقت بہت ہی کم تھی۔

غزالیؒ مذہب کو اپنے باطن کا ایک تجربہ بیان کرتے ہیں۔ مذہب اُنکے نزدیک شریعت اور تعلیمات عقائد سے بالاتر ہے۔ یہ ایک نفسی تجربہ ہے۔

ہر شخص کو غزالیؒ کا سا تجربہ نہیں ہوتا اور وہ لوگ جو اس روحانی بلند پروازی میں اُنکے ساتھ نہ پہنچ سکے جبکہ غزالیؒ ممکن تجربوں سے بلند تر مقام پر جاتے ہیں یہ لوگ بھی جو اس بلندی پر نہیں پہنچے وہ بھی مجبوراً اقرار کریں گے کہ وجود اعلیٰ کی جستجو میں اُنکی لغزشیں بھی کچھ کم اہمیت نہیں رکھتیں ذہن انسان کی تاریخ کے حق میں بہ نسبت معاصر حکما کے اُنکے طریقے بظاہر یقینی طریقے ہیں جو اُنھوں نے اُس سرزمین کی سیر و سیاحت میں اختیار کئے تھے۔

۲۔ خلاصہ نگار

مسلمانوں کی تعلیمات کی تاریخ کے سلسلہ میں تلخیصات لکھنے والوں کے ذکر کے لئے زیادہ گنجائش کی ضرورت ہے مگر اس مقام پر ہم اس بیان کو چند ہی الفاظ میں ختم کئے دیتے ہیں۔

یہ کہ غزالی رح نے مشرق میں آیندہ زمانے کے لئے فلسفہ کو نیست و نابود کر دیا یہ بار بار کہا گیا ہے لیکن یہ بالکل غلط اور رائس سے اس جملے کے کہنے والوں کی ناواقفیت کا پتا چلتا ہے کہ یہ لوگ نہ تاریخ سے باخبر ہیں نہ فلسفہ ہی سمجھتے ہیں۔ غزالی کے زمانہ کے بعد سے فلسفہ کے طالب علموں اور معلموں کا شمار سیکڑوں بلکہ ہزاروں تک پہنچتا ہے۔ مذہب کی تعلیم دینے والوں نے نہ کلامی استدلال کو ترک کیا نہ اخلاق کے درس دینے والوں نے مجتہدانہ موشگافیاں چھوڑیں۔ عام تعلیم میں بھی ایک عنصر فلسفیانہ علوم کا اختیار کر لیا ہے۔

لیکن یہ سچ ہے کہ فلسفہ نے اپنے لئے کسی مرتبہ کے حاصل کرنے کے لئے کوئی نمایاں غلبہ نہیں پایا بلکہ جو مرتبہ اسکو کبھی حاصل تھا اس پر بھی قائم نہ رہ سکا۔ عرب میں ایک لطیفہ مشہور ہے کہ ایک فیلسوف قید تھا ایک شخص چاہتا تھا کہ خرید کر کے اپنا غلام بنالے اس نے دریافت کیا کہ تم کس کام کے لائق ہو فیلسوف نے جواب دیا کہ آزادی کے لئے۔ فلسفہ کو آزادی کی ضرورت ہے۔ اور آزادی مشرق میں کہاں نصیب ہو سکتی ہے؟ آزادی دنیوی افکار سے آزادی تعصب سے اظہار خیالات کے لئے ایسے مقامات میں جہاں کوئی محفوظ جائے پناہ روشن خیالی کے اظہار کا موجود نہ تھا وہاں رفتہ رفتہ تنزل ہوتا گیا۔ مگر یہ علامت عموماً تمدن اور شائستگی کی بربادی کی ہے۔ اگرچہ مغرب کے سیاحوں نے بارھویں صدی میں مشرق میں علوم کی ترقی کی بہت تعریف کی ہے مگر وہ زمانہ بمقابلہ اگلے زمانے کے تنزل کا زمانہ تھا انحطاط شروع ہو چکا تھا۔ کسی شعبہ علم میں اس زمانے کے صاحبان علم اگلی ذکاوت کی حد تک نہیں پہنچے تھے۔ ذہنوں کی جودت میں ضعف آچلا تھا اب کسی کارنمایاں کے ظہور کا وقت نہ رہا تھا۔ تصنیف ایک مقام پر ٹھہر گئی تھی۔ اس زمانے کے بعد جو کچھ لیاقت ضخیم تدوینات سے پچھلی صدیوں میں ظاہر ہوتی ہے وہ محض انتخابی قابلیت ہے۔ اخلاقی اور مذہبی بحث علم باطن پر تمام ہو گئی۔ اور یہی حال فلسفہ کا بھی تھا۔ ابن سینا (شیخ الرئیس)، کے عہد کے بعد کسی کو جدت کا خیال ہی نہیں ہوا۔ اب زمانہ تلخیصات اور شروح اور حواشی اور حواشی پر حواشی کے لکھنے کا آگیا تھا۔ علما

اپنے مدرسوں میں اسی شغل میں مصروف تھے اور مومنین کثرت سے درویشوں کے مختلف طبقوں کے زیر ہدایت تھے۔

۴۔ عام تعلیم نے جو کچھ فلسفہ کے شعبوں سے اخذ کیا تھا وہ کسی قدر ریاضیات وغیرہ کے بہت ہی ابتدائی مطالب سے تھا۔ مختلف مذہبی فرقوں کے اشخاص اور اہل باطن نے بہت کچھ فیثا غورثی افلاطونی حکمت سے لیا تھا خصوصیت کے ساتھ وہ مسائل اختیار کئے تھے جنمیں اولیاء اللہ اور معجزات اور کرامات کی تائید تھی۔ اور یہ سب ایک مخلوط اور غیر مفید مجموعہ (تھیوسوفی) تصوف کا تھا جسکو اس مواد نے آراستہ کرلیا تھا اس نظام کے معلموں میں ارسطاطالیس کو بھی شمار کرلیا تھا یعنے خود ساختہ ارسطاطالیس اور اسکو اغاثاذیموں اور ہرمس کا شاگرد فرض کرلیا تھا۔

جو لوگ طبع سلیم رکھتے تھے وہ ارسطاطالیس کے فلسفہ پر قائم رہے جس حد تک اس رائے کے یا خالص مذہب کے مطابق تھا۔ ابن سینا کے نظام کی عموماً پیروی کیجاتی تھی اور کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو فارابی تک پہنچے یا دونوں (شیخ اور معلم ثانی) کے طریقوں کو ملانے کی کوشش کی تھی طبیعات اور مابعد الطبیعات کے مسائل کی طرف توجہ نہ تھی اخلاق اور سیاست مدن سے زیادہ تر مالوف تھے۔ منطق ہی ایک ایسا مضمون تھا جسکو سب مطالعہ کرتے تھے کیونکہ منطق تدریسی صورت میں نہایت عمدگی سے آسکتی تھی۔ اور چونکہ خالص صوری منطق کو سب بطور ایک آلے کے کام میں لاسکتے تھے۔ فی الواقع منطق کی اعانت سے ہر چیز ثابت ہوسکتی تھی اور برہان میں اگر خطا بھی ہو تو بھی یہ اطمینان تھا کہ بیان تو ضرور صحیح ہوگا اگرچہ برہانی استدلال اچھی طرح نہ چل سکا۔

ابو عبداللہ خوارزمی کے دائرۃ المعارف میں جو کہ ایک تصنیف دسویں صدی کے اخیر کے پچیس سال کے اندر کی تھی زیادہ تر جگہ منطق کو دیگئی ہے بہ نسبت طبیعات اور مابعد الطبیعات کے یہی طرز اسکے بعد کی اکثر ضخیم مجموعات اور تدوینات میں بھی عمل میں آیا ہے۔ تعلیمی تحکمی طریقے میں بھی نظام کی ابتدا منطق اور مبحث علم کے مسائل سے ہوئی ہے جس میں روایتی ستائش علم کی سب سے بالاتر بیان ہوئی ہے۔ اور بارھویں صدی کے بعد سے ایک کثیر تعداد ارسطاطالیس کے ارغنون[1] (قانون منطق) کی جداگانہ ترتیب اور تالیف کے ساتھ پیدا ہوگئی۔ اس مقام میں صرف

[1] ارسطو کی کتاب کا نام ہے جسکی دو ضخیم جلدیں ہیں اس کتاب میں منطق استخراجی اور استقرائی اور علم مناظرہ اور رد سفسطہ کے مسائل مفصل مذکور ہیں ۱۲ مترجم

ابہری (۱۲۶۴ء) کی کتاب کا ذکر مناسب ہے جو بکثرت درس وتدریس میں داخل ہوئی ہے اس کتاب میں کل منطق کا مختصر خلاصہ ایساغوجی کے نام سے مشہور ہے اسی زمرہ میں قزوینی (۱۲۷۶ء) کے تالیفات بھی ہیں۔

سب سے بڑا بیت العلوم اہل اسلام کا جو قاہرہ مصر میں ہے اس میں تلخیصات تیرھویں اور چودھویں صدی کے آج تک پڑھائے جاتے ہیں۔ بات وہیں کی وہیں ہے یہی حال مدت تک ہمارا (اہل یورپ کا) بھی تھا سب سے اوّل منطق کا ایک کالج تھا اس پر ہم کچھ اور اضافہ نہیں کرسکے اور نہ اس اضافہ کا کوئی نتیجہ ہے۔ مصر وغیرہ میں عقلیات کو لوگ تفریح طبع کے لئے پڑھتے ہیں جہاں تک شریعت کی اجازت ہے وہ قاعدے استدلال کے جو اگلے حکما نے ایجاد کئے تھے لیکن اُسکے ساتھ ہی اِن لوگوں پر مضحکہ بھی کرتے ہیں اور متکلمین اور معتزلہ پر بھی جو عقل پر بھروسہ کرتے ہیں۔

ششم۔ فلسفۂ مغرب میں

۱۔ ابتدا

۱۔ مغربی شمالی افریقہ ہسپانیہ صقلیہ یہ سب اہل اسلام کی مغرب کے شمار میں ہیں۔ ابتدا کیجاتی ہے شمالی افریقہ سے یہ ملک باعتبار اہمیت کے ادون مرتبے پر ہے صقلیہ ہسپانیہ کے زیر انتظام تھی اور اُسکو بہت جلد اطالیہ تحتانی کی نارمن قوم نے فتح کرلیا تھا۔ ہمارے مقصد کے لئے ہسپانیہ جو مسلمانوں کے قبضہ میں تھی یعنے اندلس پر سب سے پہلے غور کیا جائے گا۔

تعلیم اور شائستگی کا مرقع جو مشرق میں تھا اندلس میں دوسرے ہاتھوں سے پہنچا ہے ٹھیک اسی طرح جیسے اہل عرب نے مشرق میں فارسیوں کے ساتھ باہمی مناکحت کی صورت پیدا کی اسی طرح مغرب میں ہسپانیوں کے ساتھ ازدواجی تعلق کی راہ نکالی اور بجائے ترکوں اور مغلوں کے ہم شمالی افریقہ میں اہل بربر کو پاتے ہیں اُنکی نیم شائستہ قوت نازک تہذیب سے بھڑ گئی اور اس نئے ترقی پر گویا اوس ڈالدی جس سے تہذیب کے عروج کو سخت نقصان پہنچا جب بنوامیہ شام میں مغلوب ہوگئے (۷۵۰) اس خاندان کا ایک رکن عبدالرحمٰن ابن معاویہ ہسپانیہ میں پہنچا اور یہاں اُس نے اپنی کدو کاوش سے قرطبہ کی امارت کا مرتبہ حاصل کیا اور تمام اندلس پر حاکم ہوگیا۔ یہاں بنوامیہ دو سو پچاس سال سے کچھ اوپر مدت تک حکمران رہے۔ پہلے طوائف الملوکی کی صورت سے چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم ہوئیں بالآخر عبدالرحمٰن ثالث (۹۱۲ - ۹۶۱) کے زیر حکومت اعلیٰ درجہ کی شان وشوکت پیدا کرلی۔ عبدالرحمٰن نے خلیفہ کا لقب اختیار کیا اور اُس کا بیٹا الحکم ثانی (۹۶۱ - ۹۷۶) فرمانروا رہا۔ دسویں صدی ہسپانیہ میں ایسی ہی تھی جیسے نویں صدی مشرق میں گذری۔ اعلیٰ درجہ کی دنیاوی ثروت اور عقلی اور علمی ترقی اور تہذیب وتمدن۔ بلکہ شاید یہاں اقتضائے مقام سے شوکت اور ناز کی کچھ بڑھی ہوئی تھی۔ گو کہ فطری علوم کی ترقی سے قوت ایجاد اور مصنوعات میں کمی ہوجاتی ہے یا ایک مقام پر رک جاتی ہیں مگر یہاں علمی پیداوار میں بھی کمی نہیں ہوئی علوم صناعی میں اور فلسفہ میں خصوصیت کے ساتھ ماہرین کم ہوئے۔ اس جدید تہذیب وتعلیم کے

طبقے کم تھے بہ نسبت قدیم تہذیب کے اور تعلقات عقلی زندگی کے بہت ہی سادہ تھے۔ ہسپانیہ میں یہودی، اور عیسائی بھی اس میں داخل تھے عبد الرحمن ثالث کے عہد میں عالمانہ زندگی بسر کرتے تھے سب کا طرز عربی تھا کچھ خصوصیت کسی قوم اور ملت کی نہ تھی۔ مگر زردشتی اور دہریے وغیرہ وہاں نہ تھے مشرق میں جو فرقے اسلام کے ایجاد ہوئے تھے اُن سے بھی یہاں کوئی واقف نہ تھا۔ فقہ میں صرف ایک مذہب امام مالک رح کا وہاں اختیار کیا گیا تھا۔ معتزلہ کا علم کلام اُنکے ایمانی عاقبت میں خلل انداز نہ تھا۔ البتہ اندلسی شاعروں نے شراب اور حسینہ عورتوں اور نغمہ کی صفت میں طبع آزمائی کی ہے لیکن الحادی بیہودہ گوئی ایک جانب اور غم زدہ تصوف اور ترک دنیا دوسری جانب یہ دونوں شاذونادر ہی پائے جاتے تھے۔

بالجملہ عقلیات کی تحصیل کا مشرق پر دارومدار تھا دسویں صدی سے لیکے تحصیل علم کیلئے طالب علم ہسپانیہ سے براہ مصر مشرقی فارس تک جاتے تھے تاکہ بڑے نامی اور نامور علما اور حکما کے درس عام میں شریک ہوں۔ اور تعلیمی ضرورتوں سے اندلس میں اہل علم کھنچے چلے آتے تھے جو اپنے وطن میں بیکار رہتے تھے۔ اُسکے مادرالحکم ثانی نے حکم دیا تھا کہ کتابوں کی نقل تمام مشرقی ملکوں سے اسکے کتب خانہ کے لئے کیجائے جسمیں کہتے ہیں کہ چار لاکھ مجلد موجود تھے۔

اہل مغرب کو ریاضیات اور علوم طبعی اور علم نجوم اور طب سے خاص دلچسپی تھی ٹھیک یہی حال اہل مشرق کا تھا اوائل میں تاریخ اور جغرافیہ کا شوق تھا ذہن وہم و غم کے خیالات اور خبط میں مبتلا نہ ہوا تھا کیونکہ جب عبداللہ ابن مصران قرطبی عبد الرحمن ثالث کے زمانے میں مشرق سے ایک نصاب فلسفہ طبیعی کا ساتھ لے کے آیا تو اسکو مجبوراً دیکھنا پڑا کہ اُسکی کتابیں آگ میں جلادی گئیں۔

۲- قرطبہ جسکو جوہر عالم کہتے تھے ۱۰۱۳ء میں بربر کے باشندوں نے برباد اور ویران کر دیا اور سلطنت بنی امیہ کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہوگئی۔ ہسپانیہ کی دوسری سرسبزی گیارھویں صدی میں ہوئی یہ زمانہ فنون اور اشعار کی نمود اور نشوونما کا تھا مختلف شہروں میں رؤسا کے درباروں میں خوب پھلے پھولے قدیم شان و شوکت کے کھنڈروں پر یہ جدید عمارت بھی گئی تھی۔ فن کو ترقی ہوئی شاعری کی عظمت ہونے لگی اور علمی خیالات میں نازک خیالیاں بڑھیں۔ عقلی قوت کو مشرق ہی سے آنا تھا۔ فلسفہ طبیعی اخوان الصفا سے اور منطق ابو سلیمان سجستانی کے مدرسے سے یکے بعد دیگرے یہاں پہنچکے داخل ہوئی اس صدی کے اواخر میں

ممکن ہے کہ فارابی کی کتابوں کے اثر کا سراغ مل سکے اور ابن سینا کی طب کا۔

ابتدا فلسفیانہ خوض و فکر کی اکثر اُس زمانے کے علمائے یہود میں پائی جاتی ہے ابن جبرئیل کے دل پر مشرقی فلسفہ طبیعی نے ایک مخصوص اور قوی اثر کیا تھا۔ عیسائی مصنفوں میں انسیرل اور رفقیہ ابن نقودہ پر اخوان الصفا کا بڑا اثر پڑا۔ یہودیوں کی مذہبی شاعری فلسفی تحریک کے اثر سے خالی نہ رہی۔ فحوائے کلام میں یہودی جماعت اور خداجوئی کی جگہ نفس کا صعود طرف روح اعظم کے بیان ہوتا ہے۔

مسلمانوں میں ایسے اشخاص کی تعداد جنہوں نے بالاستیعاب فلسفہ کی تحصیل کی بہت ہی محدود ہے۔ کوئی اُستاد ایسا نہ تھا جسکے گرد ایک بڑا حلقہ شاگردوں کا جمع ہوگیا ہو نہ علما کی مجلسیں فلسفیانہ مضامین پر بحث و مباحثہ کے لئے شاذونادر ہی منعقد ہوتی تھیں۔ ان حالات میں صاحبان خوض و فکر تنہائی سے مغرب میں بہت گھبراتے ہوں گے جس طرح مشرق میں فلسفہ کی ترقی ذہنی طور سے ہوئی تھی مگر مغرب میں صرف چند ہی اشخاص اس میں منہمک تھے اور اسکے علاوہ اُن کے عقائد بھی عوام الناس کے عقائد سے اختلاف رکھتے تھے۔ مشرق میں درمیان ایمان اور علم کے اکثر واسطے کارپرداز تھے یعنے درمیان خلاسفہ اور مومنین کی جماعت کے۔ صاحب فکر کی مشکل یہ تھی کہ اُسکو سیاسی اجتماع۔ کا مقابلہ کرنا ہوتا تھا اور عقاید تنگ خیال متعصب جمہور کے مغرب میں غلبہ رکھتے تھے۔

۲۔ ابن باجہ

۱۔ گیارھویں صدی کے اواخر میں جب ابوبکر محمد بن یحییٰ ابن الصائغ ابن باجہ، (Ivempace) راویمپیس (Sarugosa) سراگوسہ میں ولادت ہوئی اندلس کی عمدہ سلطنت طوائف الملوکی کی حیثیت پر پہنچ کے مفقود ہونے والی تھی۔ شمال کی سمت سے مسیحی نیم شایستہ مگر قوی اور بہادر مسیحی پہلوان (Knights) نائٹس دھمکی دے رہے تھے۔ مگر بربری خاندان المراودہ کے کمک دینے کیلئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ یہ لوگ صرف اپنے ایمان میں مضبوط ہی نہ تھے بلکہ اُنکی مصلحت ملکی بھی بہ نسبت عیش پسند ہسپانیہ کے فرمانروا النسل کی سیاست کے عاقلانہ تھی اس عہد میں شایستہ علوم اور آزادانہ تحقیق ہمیشہ کے لئے بظاہر رخصت ہوگئے تھے۔ صرف محدث جو سختی سے ظاہر شریعت کے پابند تھے وہی عوام الناس کو منہ دکھانے کی جرائت کر سکتے تھے فلاسفہ اگر اپنے آپ کو پوشیدہ

نہ رکھتے تو شکنجۂ عذاب میں مبتلا ہوتے یا قتل کئے جاتے۔

۲- لیکن نیم شائستہ حکام متلون مزاج ہوا کرتے ہیں انکو اپنے مفتوحہ قوم کے علوم و فنون کی تحصیل کا شوق ہوتا ہے گو کہ وہ سطحی تحصیل کیوں نہ ہو۔ اسطرح ابوبکر ابن ابراہیم جو شاہزادہ علی کا برادر نسبتی تھا۔ یہ شاہزادہ ایک قلیل مدت تک سارا گوسہ کا والی بھی رہا تھا اسنے ابن باجہ کو اپنا ندیم یا دوست خاص اور اول وزیر بنالیا یہ تقرر فقہا اور اہل فوج کو سخت ناگوار رہا۔ حکیم موصوف علم و عمل دونوں میں طاق تھا ریاضیات کے شعبوں میں خصوصاً علم ہیئت اور موسیقی میں اور یہی حال طب میں بھی تھا۔ منطق اور طبیعی فلسفہ، مابعد الطبیعیات کی تحقیق اور بحث و مباحثہ سے اسکو خاص انہاک تھا۔ متعصب لوگوں کے نزدیک یہ ملحد دہریہ مرتد اور فاسق و فاجر تھا۔

ہکو ابن باجہ کی ظاہری زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم ہوا کہ وہ سنہ ۱۱۱۸ء میں بعد مفتوح ہوجانے سارا گوسہ کے سویلی Seville مقام میں موجود تھا اور یہیں اسنے اکثر کتابیں تحریر کیں اسکے بعد اسنے المرادوہ کے دربار واقع فیز Fez میں رسائی کی یہیں وہ ۱۱۳۸ء میں فوت ہوگیا مشہور ہے کہ اس کو زہر دیا گیا اور یہی موت کا سبب ہوا۔ اسکی زندگی کی قلیل مدت ایک حاسد طبیب کے اغوا سے عیش و راحت سے نہیں گذری جسکو اسنے خود بیان کیا ہے اور وہ اکثر دنیا کی آفتوں سے بچنے کے لئے موت کا طالب رہا کرتا تھا ضروریات زندگی کی محتاجی اور عقلی زندگی میں تنہائی نے اسکی روح کو سخت صدمہ پہنچایا ہوگا اسکی تصنیفات سے بعض وجوہ میں اسنے بھی بخوبی پایا جاتا ہے کہ اسکو اس زمانے اور اس ماحول سے آرام نصیب نہ ہوا۔

۳- وہ فارابی سے بالکل متفق تھا جس نے مشرق میں اسکی طرح تنہائی اور خاموشی سے زندگی بسر کی تھی۔ فارابی کے مثل اسکو بھی تدوین اور ترتیب سے شوق نہ تھا۔ اسکے اصلی رسالے تعداد میں چند ہی ہیں اور ان میں خصوصیت کے ساتھ ارسطاطالیس اور دوسری فلسفیانہ کتابوں کی مختصر توجیہات پائی جاتی ہیں اسکے مشاہدات سے تعجیل اور منطقی بے ترتیبی معلوم ہوتی ہے۔ ابھی وہ ایک بات کو شروع کرتا ہے اور دوسرے مقام پر اسکو چھوڑ کے از سر نو آغاز کرتا ہے نئی نئی طرح افتتاح کلام کرکے وہ یونانی خیال کے قریب پہنچ جاتا ہے اور ہر ممکن جہت سے وہ قدیم علم میں در آتا ہے وہ فلسفہ کو کہیں سے

چھوڑتا نہیں ہے اور اس سے قطعی نتیجہ بھی نہیں نکالتا۔ اول نظر میں اس انداز سے طبیعت پریشان ہو جاتی ہے۔ مگر اس تاریکی میں جو اس پر چھائی ہوئی تھی یہ فلسفی راستہ نہیں بھولتا وہ اس راہ سے باخبر ہے جدھر وہ جاتا ہے حقیقت اور راست بازی کی تلاش میں وہ کسی اور منزل پر پہونچ جاتا ہے۔ وحدت اور سعادت اپنی حیات میں اس کو مطلوب ہے۔ اس کے نزدیک غزالی نے اس معاملہ میں سہل انکاری کی ہے۔ ابن باجہ کا یہ خیال تھا کہ سعادت کی حقیقت پر پورا قبضہ ہونا چاہیئے اور اس کا فہم نور الٰہی کی ہدایت سے حاصل ہو حق کی محبت میں جس کو مذہب کی باطنیت نے جسمانی تصویروں سے پردے میں چھپا دیا ہے ظاہر کرنیکے عوض فلسفی کو چاہئے کہ اپنی قوت سے ان پر غالب آئے (یعنے اس کی پروا نہ کرے) اور اس (خیالی) لذت کو ترک کردے۔ صرف اسی شخص کو قرب الٰہی نصیب ہوگا جس کی عقل جسمانی خواہشوں سے پاک ہو۔

۴۔ اپنی منطقی تحریرات میں ابن باجہ نے فارابی سے ہرگز اختلاف نہیں کیا۔ بلکہ اس کی طبیعی اور مابعدالطبیعی نظریات بھی علم ثانی کے ساتھ موافق ہیں۔ مگر شاید وہ طریق جس سے وہ روح انسانی کی تکمیل اور ترقی کو بہ تفصیل بیان کرتا ہے یہ کہ انسان کا مرتبہ از روئے علم وحیات کے ایک جدید دلچسپی کا ادعا رکھتا ہے۔ اس کی رائے میں وجود کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو متحرک ہے دوسرا وہ جو غیر متحرک ہے متحرک جسمانی اور محدود ہے لیکن اسکی سرمدی حرکت کی توجیہ محدود جسم سے ممکن نہیں ہے۔ بلکہ اس ابدی حرکت کے سمجھانے کے لئے ایک غیر متناہی قوت کی ضرورت ہے یا ایک ازلی جوہر کی یعنے روح کی۔ پس جبکہ جسمانی یا طبیعی جوہر کو حرکت خارج سے ہے اور روح خود غیر متحرک ہے اور جسمانیات کو حرکت دیتی ہے پس جوہر نفسانی دونوں میں متوسط ہے یہ خود متحرک ہے وہ تعلق جو درمیان طبیعی (جسمانی) اور نفسانی کے ہے وہ نہ ابن باجہ کے نزدیک دشوار طلب ہے نہ متقدمین کے نزدیک۔ بڑا مسئلہ یہ ہے کہ نفس اور روح میں کیا تعلق ہے یعنے انسان کی ذات کیا ہے؟ -

۵۔ ابن باجہ کے نزدیک مسئلہ کی ابتدا اس طرح سے ہے کہ وہ یہ تسلیم کرلیتا ہے کہ مادہ بغیر کسی نہ کسی صورت کے نہیں موجود ہو سکتا البتہ صورت بذات خود موجود ہو سکتی ہے بغیر مادہ کے ورنہ فی الواقع مطلقاً کوئی تغیر مفہوم نہیں ہو سکتا کیونکہ تغیر جوہری صورتوں کا آنا اور جانا ہے۔

یہ صورتیں ہیولانی سے لیکے خالص روحانی تک ایک سلسلہ میں ہیں انسانی روح کی تکمیل اسی سلسلہ کے مطابق ہے جس حد تک وہ عقلی مثالیہ کو حاصل کر لیتی ہے انسان کا یہ کام ہے کہ وہ تمام روحانی صورتوں کو ایک ساتھ سمجھ لے اولاً قابل فہم صورتیں کل جسمانیات کی ہیں پھر مخصوص روحانی ظہورات نفس کے ہیں اس کے بعد خود روح انسان ہے اور روح فعال جو اس کے اوپر ہے اور سب کے بعد یعنی بسیط روحانیات افلاک کے ہیں بتدریج ترقی کرکے جزئی اور محسوس سے جس کا ادراک وہ مواد ہے جس پر روح کار پرداز ہے انسان مافوق الانسانیت اور ملکوتی مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے ۔ اس کا منتہا اس عمل میں فلسفہ ہے یا کلی کا علم جو کہ جزئی کے علم سے نکلتا ہے بذریعہ مشاہدہ اور فکر کے مگر خود افروز روح سے جو عالم بالا سے تعلق رکھتی ہے وہ مستفیض ہوتا ہے بمقابلہ علم ہذا کے جو کہ کلی بالاتمنا ہی کا علم ہے جس میں وجود اور وحدت یعنے معروض شعور کا منطبق ہوتا ہے کل ادراک پر اور احضار دعوکا ہے ۔ اس طرح بذریعہ عقلی علم کے نہ مذہب اور باطنی خواب سے مع حسی استقلال کے جو اس کے ساتھ منضم ہے روح انسانی درجۂ کمال پر فائز ہوتی ہے تعقل سب سے بڑھی ہوئی سعادت ہے کیونکہ اس کا مقصد ہی یہ ہے کہ مفہوم عقلی تک رسائی ہو لیکن چونکہ وہ کلی ہے جزئی انسانی روح کی ہمیشگی کا اور اس زندگی کے سلسلہ کا علم نہیں ہو سکتی ۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ نفس جو کہ جزئی کا فہم رکھتا ہے حسی روحانی زندگی کے ظہور میں ہے اور اپنی بقا کا اعلان کرتی ہے جداگانہ آمال[1] اور افعال میں۔ خود اس کی ذات میں مرنے کے بعد باقی رہنے کی قوت موجود ہے اور اس طور سے تعذیب یا انعام کا امیدوار ہے مگر روح یا عقلی جز نفس کا شے واحد ہے جو کل انسانوں میں مشترک ہے ۔ یہی روح کل انسانیت کی ہے یا دوسرے لفظوں میں عقل واحد ذہن یا روح انسانیت کی ہے (اور وہ بھی اس روح کے ساتھ متحد ہو کے جو اس سے بالاتر ہے) ہمیشہ باقی رہنے والی ہے ۔ یہ نظریہ جو کہ عہد وسطیٰ کی عیسائیت میں داخل ہو گیا تھا ابن رشد (Averroes) کے نظریہ کے نام سے مشہور ہے ابن باجہ کی بھی یہی رائے ہے گو کہ اس کا مفہوم صاف نہ ہوا ہو لیکن اس کی توضیح بہ نسبت فارابی کے خوب ہے ۔

۶۔ ہر انسان خوض و فکر کے اس بلند مرتبے تک نہیں پہونچتا۔ ایک تعداد کثیر اندھیرے میں

ل۔ آمال سے امیدیں مراد ہیں ۔

ٹٹولتی رہتی ہے وہ لوگ صرف اشیاء کے پر تو دیکھتے ہیں اور سایہ کی طرح سے گذر جاتے ہیں بعض روشنی کو دیکھتے ہیں۔ یہ بیچ ہے اور عالم رنگ کی چیزیں دیکھتے ہیں لیکن بہت ہی کم لوگ جن چیزوں کو دیکھتے ہیں اس کی ہئیت کو سمجھتے ہیں جو لوگ حقیقت کی معرفت حاصل کرتے ہیں وہی سعید ہیں اور حیات جاودانی پاتے ہیں اس حالت میں وہ خود نور ہو جاتے ہیں۔

مگر دیکھنا یہ ہے کہ جزئی انسان علم کی اس منزل پر پہونچتا ہے؟ یا بذریعہ اسی اعمال کے جو عقل کی ہدایت ہے اور آزادانہ تکمیل ہے اپنی قوائے عقلی کی جو فعل عقل کے زیر ہدایت ہو وہ آزاد فعل ہے یعنے ایسا فعل جس کے ساتھ مقصد کا شعور ہو۔ اگر کوئی شخص مثلاً اس پتھر کو چکنا چور کر دے جس پر وہ پھسل گیا تھا تو یہ اس کا فعل بلا مقصد ہے (عبث ہے) مثل ایک بچے کے یا کسی ادنیٰ درجے کے حیوان کا لیکن یہی فعل اگر اس غرض سے کرے کہ دوسرے نہ پھسلیں اس پتھر سے تو اس کا فعل انسانوں کا سا فعل ہوگا اور زیر ہدایت عقل ہوگا۔

اگر کوئی شخص یہ چاہتا ہو کہ اس کو انسانوں کی سی زندگی بسر کرنا چاہیئے اور عاقلانہ مسلک پر چلے تو جس حد تک حالات موافقت کریں اس کو چاہیئے کہ اوروں کی صحبت سے بچے۔ ابن باجہ کے اخلاق کا نام "ہدایت شخص واحد ہے"۔ اس کے لیئے ذاتی ترقی کی ضرورت ہے۔ عموماً جو شخص چاہتا ہو کہ ان قواعد سے مستفید ہو جو معاشرت پر موقوف ہیں بغیر اس کے کہ اس سودے میں ان نقصانوں کو شامل کرے جو معاشرت سے ممکن ہیں عقلمند انسان کثیر یا قلیل تعداد کی جماعت میں معاشرت کرتے ہیں یہ ان کا فرض ہے جب کہ ایک دوسرے پر بھروسا کرے اس طریقہ سے عقلاً سلطنت کے اندر ایک سلطنت بنا لیتے ہیں وہ طبعاً اس طرح بسر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ طبیب اور قاضی کی ضرورت نہ پڑے وہ مثل ان درختوں کے ہیں جو کھلی ہوا میں نشو و نما پاتے ہیں اور ان کو باغبان کی ضرورت نہیں ہوتی وہ ادنیٰ درجے کی لذتوں سے دور رہتے ہیں اور عوام الناس کے خیالات سے کنارہ کرتے ہیں وہ دنیاوی معاشرت کی تحریکات سے اجنبی ہیں اور چونکہ وہ باہم گردوست ہیں لہذا ان کی زندگی کا دار مدار محبت پر ہوتا ہے۔ وہ لوگ خدا کے بھی دوست ہیں جو کہ حق ہے وہ توق الانسان۔ روح علم سے تسکین پاتے ہیں۔

۳۔ ابن طفیل

امغرب کے مسلمانوں پر بربری قوم حکومت کرتی تھی لیکن Almohads الموحاد نے

مراودہ سے بہت ہی جلد جگہ لے لی۔ محمد بن تومرت جو کہ اس جدید خاندان کا بانی تھا اس نے ۱۱۲۱ء میں مہدویت کا دعویٰ کیا اس کے جانشینوں سے ابو یعقوب یوسف (۱۱۶۳-۱۱۸۴) اور ابو یوسف یعقوب (۱۱۸۴-۱۱۹۸) حکمراں رہے ان کی سلطنت جس کا مرکز مراکو میں تھا اپنے معراج ترقی تک پہنچ گئی۔

الموحاد اپنے ساتھ ایک تعجب انگیز اور جدید الٰہیات لائے یعنے اشعری اور غزالی کے نظام جو اب تک کفر والحاد سمجھے جاتے تھے اب یہ مغرب میں قائم ہو گئے۔ اس سے مراد تھی عقلیت کی آمیزش ایمانی تعلیمات میں۔ یہ مسلک بہمہ وجود قابل اطمینان نہ تھا نہ قدیم اعتقادات کے ماننے والوں میں نہ آزاد خیال لوگوں میں لیکن اس کی جدت سے مزید تفلسف کی تحریص پیدا ہوئی۔ اب تک تو یہ تھا کہ معاملات ایمان میں عقل کی دراندازی مردود سمجھی جاتی تھی اور اسکے بعد کے زمانے میں بھی اکثر اہل سیاست اور اہل عقل کی یہ رائے تھی کہ عوام الناس کے اعتقادات کو ٹھیس نہ لگنا چاہیئے نہ اس پر علمیت صرف کیجائے بلکہ مذہب اور فلسفہ دونوں کے حیز ایک دوسرے سے قطعاً علحدہ رکھے جائیں۔

الموحاد کے اشخاص کو مسائل الٰہیات سے دلچسپی تھی۔ لیکن تاہم ابو یعقوب اور اسکے جانشینوں کو جس حد تک ان کو ملکی مصلحت نے اجازت دی یہ لوگ دنیادی علم کے ایسے قدر شناس تھے کہ فلسفہ کو ان کے دربار میں چندروزہ کامیابی نصیب ہو گئی تھی۔

۴۔ ہم ابو یعقوب کے عہد میں ابوبکر محمد بن عبد الملک ابن طفیل القیسی Abubacer کو وزیر اور شاہی طبیب کے مرتبے پر پاتے ہیں اسکے پہلے یہ حکیم غرناطہ میں نائب کے مرتبہ پر تھا۔ اُسکی پیدائش کا مقام اندلس کا ایک چھوٹا قصبہ قادس نامی تھا۔ اور اس کی وفات مراکو میں ہوئی جو کہ ۱۱۸۵ء میں دار السلطنت تھا۔ وہ حیات جو ان زمانوں کے مابین تھی وہ کچھ حوادث اور عجائب سے بھری ہوئی نہ تھی وہ بہ نسبت انسانوں کے معلم ہونے کے کتابوں کا مصنف تھا اور اپنے بادشاہ کے کتب خانہ میں اُس نے کتب بینی سے بہت کچھ آگاہی حاصل کرلی تھی۔ مغرب کے حکما میں وہ جوہر خانہ ساز تھا اور بہ نسبت صناعی علوم کے وہ زیادہ تر خوض و فکر کو دوست رکھتا تھا۔ وہ بہت شاذونادر تحریر کی طرف توجہ کرتا تھا۔ ضرور نہیں ہے کہ ہم اُس کے اُس دعوے کو مانیں کہ وہ بطلیموسی نظام کو اساسی طور سے ترقی دے سکتا ہے۔ اکثر عربوں نے یہ دعوے کئے مگر کوئی عمل میں نہیں لایا۔

ابن طفیل کی شاعرانہ طبع آزمائی سے ایک یا دو نظمیں ہم تک پہنچی ہیں جواب تک محفوظ ہیں۔ لیکن اُسکی خاص کوشش مثل ابن سینا کے یہ تھی یونانی علوم اور جدید حکمت مشرقی کو ملا کے ایک جدید صورت متاخرین کے ملاحظہ میں لائے۔ یہ اُسکا ذاتی شوق تھا مثل ابن باجہ کے اُسنے اپنے ذہن کو تنہا انسان اور معاشرت اجتماع کے تعلقات اور اس کی خلل اندازیوں کی طرف متوجہ اور مصروف کیا۔ لیکن وہ حد سے آگے چلا گیا۔ ابن باجہ نے بطور ایک کلیہ کے شخص واحد یا ایک مختصر جماعت عقلاً کی عقل آرائی کو ایک سلطنت اندرون سلطنت کا واضع مان لیا تھا۔ گویا کہ وہ ایک نقل تھی کل اجتماع کی یا ایک نمونہ تھا۔ عمدہ اوقات کے لئے: ابن طفیل نے اصل اجتماع پر غور کیا۔

۳۔ ابن طفیل نے اس صورت کو اپنے رسالہ حی ابن یقظان میں بیان کیا ہے۔ اُسکا موقع دو جزیرے ٹھہرائے گئے ہیں ایک میں تو انسانی معاشرت کی وہی حالت ہے جیسی ہوا کرتی ہے مع اپنے رسم و رواج کے اور دوسرے جزیرے میں ایک شخص واحد ہے جس کو فطرت نے خود تکمیل کے مرتبے پر پہنچایا ہے۔ اجتماع پر مجموعی اعتبار سے ادنیٰ درجے کے اغراض کارفرما ہیں اُسپر ظاہری روک تھام ایک مذہب سے ہے جو کلیتہً حسی خواہشوں کا ایک مجموعہ ہے۔ مگر اس کل جماعت سے دو شخص جنکے نام سلامان اور ابسال دیکھو جہارم ۷ ف) ہیں اُنھوں نے عقلی علوم کی تحصیل کی ہے اور اپنے نفسوں پر قابو رکھتے ہیں پہلا شخص عوام الناس کے مذہب کی مناسبت سے حکومت کرنا چاہتا ہے اُسکا ذہن ایک خاص انداز رکھتا ہے۔ لیکن دوسرا شخص تحقیقات پر مائل ہے اور باطنی علوم سے شوق رکھتا ہے وہ مقابل کے جزیرے میں سیر و ساحت کے لئے چلا جاتا ہے۔ وہ اُس جزیرے کو غیر آباد سمجھتا تھا اس کا منشا تھا کہ وہاں گوشۂ عزلت میں بیٹھ کے مطالعہ اور اعمال اور ریاضت باطن میں مصروف ہو۔

اُس جزیرے میں حی ابن یقظان (زندہ بیٹا جاگنے کا) فطری تربیت پا کے کامل حکیم ہو گیا ہے۔ یہ جب بچہ تھا تو اُس جزیرے میں ڈال دیا گیا تھا یا بذریعۂ طریقۂ تولدی کے (یعنے بغیر ماں باپ کے پیدا ہونا) پیدا ہوا تھا اُسکو ایک ہرنی نے دودھ پلایا تھا اور پھر وہ تنہا رہ گیا تھا اور گویا وہ بیہاں گار رابنسن کروسو Robinson eruso تھا اُسکو کلیتہً اپنے دست بازو کی مدد تھی اور کوئی مددگار نہ تھا لیکن زندہ و سالم رہا اور اُس نے مشاہدہ اور غور و فکر سے فطرت کا علم

سیکھا فلکیات کا ماہر ہوا اور خدا کی معرفت حاصل کی اور اپنے نفس کو پہچانا حتےٰ کہ سات سے انچاس برس کی عمر میں وہ اُس مرتبے پر فائز ہوا جو سب سے بلند تر ہے یعنے مثل صوفیہ کے جلوۂ الٰہی کو مشاہدہ کیا اور مرتبۂ وجدان کو پہنچا یہاں اُسکو ابسال نے پایا۔ جب ایک دوسرے سے شناسائی ہوئی۔ کیونکہ پہلی دشواری تو یہ تھی کہ حی اب تک تکلم سے بے بہرہ تھا۔ آخر معلوم ہوا کہ ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو صورتیں تھیں صرف اتنا فرق تھا کہ پہلی صورت (فلسفہ) بغیر کسی پردے کے تھی۔ مگر جب حی کو معلوم ہوا کہ مقابل کے جزیرے میں ایک پوری قوم تاریکی اور غلطی میں پڑی ہوئی ہے اُس نے قصد مصمم کرلیا کہ وہاں جائے اور حقیقت سے اُن کو خبر دے۔ یہاں پہنچ کے اُسکو تجربے سے معلوم ہوا کہ کثرت سے انسان مطالب حقہ کے فہم سے قاصر ہیں خالص حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے۔ اور یہ کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ نے کمال دانائی سے عوام کو حسی صورتوں سے آگاہی بخشی اور نور بحت اُنکے سامنے نہیں پیش کیا[۱] کیونکہ اُسکے دیکھنے کی عوام میں صلاحیت نہ تھی جب یہ نتیجہ ہوا تو وہ مع اپنے دوست ابسال کے اُسی غیر آباد جزیرہ میں چلا گیا اور روحانی عبادت اور حق کی معرفت میں مصروف ہو گیا یہاں تک کہ انتقال کیا۔

۴۔ ابن طفیل نے زیادہ تر حصہ اس داستان کا حی کی تدریجی تکمیل کے بیان میں صرف کیا ہے۔ لیکن یہ تو اُسنے ہرگز نہ خیال کیا ہوگا کہ تنہا انسان جو اپنے اوپر چھوڑ دیا جائے وہ اس قابل ہے کہ محض فطرت کی امداد سے بلا مدد اجتماع کے اس درجہ تک پہنچ سکتا ہے جس درجہ تک حی کا پہنچنا بیان کیا گیا ہے لیکن اُسکا مفہوم شاید زیادہ تر تاریخی ہے۔ بہ نسبت بعض مطمح انظار کے جو اُسکے زمانے سے آج تک اختیار کئے گئے ہیں۔ مثلاً اٹھارھویں صدی کے بعض معقولیوں کے اکثر باریک لطائف سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حی سے مقصود تھی انسانیت جب تک اُسکو وحی والہام کی خبر نہ پہنچی ہو۔ اُسکی تکمیل ہندی اور فارسی اور یونانی حکمت سے پوری ہوئی بعض اشارے اس نکتہ کو ظاہر کرتے ہیں اور جو کچھ یہاں مذکور نہیں ہوا اُس سے ظن غالب اسی رائے کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔

---

[۱] آنحضرت نے سب کچھ سکھا دیا لیکن ہر انسان بقدر اپنی استعداد کے مستفیض ہوا فیضان کی کمی نہ تھی مگر ظروف چھوٹے بڑے تھے ۱۲ مترجم۔

مثلاً ابتداءً میں خاص اشارا اس سے یہ ملتا ہے کہ حی سیلان (جزیرۂ سراندیب) کا باشندہ بیان کیا گیا ہے جہاں کی آب و ہوا کے بارے میں یہ فرض کیا گیا تھا کہ اس سرزمین پر انسان کا تولد[1] بغیر تناسل ممکن تھا اسی سرزمین کی نسبت روایت ہے حضرت آدم (علیٰ نبینا وعلیہ السلام) جو کہ پہلے انسان تھے انکا پیدا ہونا بھی بیان کیا جاتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں ہندوستان کا بادشاہ دراےؔ (والتسلیم) دانا برہمن بیدپائے سے ملا تھا (جس کا مذکور کتاب کلیلہ دمنہ میں ہے)۔ حی کا ابتدائی اعتقاد تعجب خیز ہے جبکہ اس نے ابتدائی حیوانیت کے درجے سے ترقی کی شرم اور حیرت کا احساس ہوا آگ نکالی اسی سے مذہبی میلان کا آغاز ہوا۔ اس واقعہ سے ایک اشارہ ملتا ہے اہل فارس کا قدیم مذہب یاد آتا ہے اور حی کی عقلی تحقیقات یونانی عربی فلسفہ سے ماخوذ ہے۔

ابن سینا کی حی[2] سے مناسبت بالکل واضح ہے جسکو ابن طفیل نے خود بھی بیان کیا ہے۔ البتہ تشکیل حی کی اس صورت میں انسانیت سے زیادہ نمایاں ہے۔ ابن سینا کے حی کی سیرت میں فوق الانسانی روح سمائی ہوئی ہے۔ ابن طفیل کے قصہ کے ہیرو میں فطری روح انسانی ہے وہ عالم بالا سے مستفید ہوتا ہے اور نور ہدایت پاتا ہے اور اسکی روح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ کے نفس نبوت کے مطابق ہے اگر صحیح نظر سے دیکھو تو گویا اس کتاب میں آنحضرتؐ کے اقوال کو تمثیل کے پیرائے میں بیان کیا ہے۔

ابن طفیل بھی اسی نتیجہ پر پہنچا ہے جس نتیجہ پر اسکا مشرقی پیشرو (مثلاً ابن سینا وغیرہ) پہنچے تھے مذہب کو اسکے فلسفہ میں بھی عام انسانوں سے محفوظ رکھنا چاہیے کیونکہ وہ اسکے آگے نہیں جا سکتا۔ چند ہی اشخاص ایسے ہونگے جو مذہبی رموز کے فہم تک ترقی کرتے ہیں اور اس سے بھی کمتر تعداد ایسے اشخاص کی ہے جو بلا کسی مزاحمت کے سبب سے اعلیٰ حقیقت کے عرفان کو مراقبہ سے حاصل کر سکتے ہیں۔ اس حقیقت پر اس حکیم نے بہت زور دیا ہے۔ اگرچہ ہمکو حی کی ذات میں انسانی فطرت کا پرتو نظر آتا ہے مگر ہم سچی بات کے کہنے سے باز نہیں رہ سکتے کہ اعلیٰ ترین

---

[1] تولد اور توالد یہ دو اصطلاحیں قابل یاد داشت ہیں تولد جبکہ پیدائش خود بخود ہو بغیر ماں باپ کے ہوا ہو توالد جبکہ ماں باپ سے پیدائش ہو ۱۲ مترجم

[2] واضح ہو کہ ابن سینا نے بھی ایک رسالہ بنام حی بن یقظان تحریر کیا تھا ۱۲ مترجم۔

درجے کی تکمیل انسان کی اسی صورت سے ہو سکتی جبکہ وہ اپنی ذات کو روح عالم میں غرق کردے اور انتہائی عزلت اختیار کر کے تمام حسی خواہشوں سے کنارہ کشی کرے۔

یہ سچ ہے کہ یہ حالت انسان کو مُسِن ہو کے نصیب ہوتی جس میں اُسکی ذات کے علاوہ ایک اور انسان رفیق بھی بہم پہنچے اور توجہ مادیات کی طرف اور دوسرے علوم وفنون کی جانب طبیعی طور سے روحانی کمال کی ابتدائی منزل میں ہوتی ہے۔ لہٰذا ابن طفیل بلا کسی افسوس اور شرم کے اپنی پچھلی زندگی پر نظر کرتا ہے جو کہ شاہی ملازمت میں بسر ہوئی تھی۔

۵۔ ہم اکثر ایسے فلسفیانہ آرا کو ملاحظہ کر چکے ہیں جسکی تکمیل حی نے اپنی زندگی کی سات منزلوں میں کی تھی مگر ابن طفیل نے اُسکی عملی سیرت پر خصوصیت کے ساتھ غور کیا ہے۔ صوفیوں کے اشغال واذکار مشرق میں جنکا آج بھی مشغلہ جاری ہے اور جنکی ہدایت خود افلاطون اور حکمائے اشراق نے کی ہے وہ بجائے شرعی عبادات کے رکھے گئے ہیں۔ اور حی اپنے لئے اپنی حیات کی ساتویں منزل میں ایک نظام اخلاق وضع کرتا ہے جسمیں فیثاغورسی حکمت کی جھلک ہے

حی نے اپنے اس فعل کا مقصد یہ قرار دیا ہے کہ ہر چیز سے اس یگانہ و یکتا کی تلاش کیجائے اور اپنے آپ کو واجب الوجود کی ہستی مطلق سے ملا دے۔ وہ دیکھتا ہے کہ کل عالم کی یہ کوشش ہے کہ اعلیٰ ترین ہستی تک رسائی ہو۔ وہ اس رائے سے بہت ہی دور ہے کہ روئے زمین پر ہر چیز انسان کے لئے ہے۔ حیوانات اور نباتات بھی اپنی ذات کے لیے، اور خدا کے لئے زندہ ہیں۔ لہٰذا انسان کو اُسکی اجازت نہیں ہے کہ وہ اُن کے ساتھ ظالمانہ سلوک کرے وہ بدنی خواہشوں کو اُن چیزوں پر موقوف رکھتا ہے جو بالکل ضروری ہیں یا پختہ پھلوں (کے کھانے) کو وہ اور چیزوں پر ترجیح دیتا ہے اور اُسکے بیجوں کو زمین میں ڈالنا واجب جانتا ہے اُسے بہت احتیاط ہے کہ کوئی نوع (نباتات وحیوانات) کی (انسان کی) حرص سے ضائع نہ ہو جائے۔ اور حیوانی غذا کو اُسوقت چھوتا ہے جبکہ سخت ضرورت ہو۔ اس صورت میں بھی وہ نوع کی حفاظت کو واجب سمجھتا ہے۔ اُسکا مقولہ یہ ہے کہ کھانا اس قدر[1] چاہیئے کہ زندگی باقی رہے نہ کہ نیند آجائے۔

یہ اُسکا جسمانی انداز ہے طرف خاکی چیزوں کے لیکن مبدء حیات اُسکو وابستہ کرتا ہے

---

[1] خوردن برائے زیستن وذکر کردن است ❊ تو معتقد کہ زیستن از بہر خوردن است

افلاک سے اور مثل افلاک کے اُسکی کوشش یہ ہے کہ اپنے ماحول کو نفع پہنچائے اور اپنی زندگی کو پاک رکھے۔ لہٰذا وہ درختوں کی پرورش اور حیوانات کی حفاظت کرتا ہے تاکہ اُس کا جزیرہ بہشت ہو جائے۔ وہ اپنے بدن اور لباس کی صفائی پر انتہائی توجہ کرتا ہے اور اپنے حرکات کو بالعموم متناسب رکھتا ہے مثل اجرام سماوی کے۔

اس طریقہ سے وہ بتدریج اپنی ذات کو زمین اور آسمان سے بلند تر مرتبہ پر پہنچاتا ہے اور خالص روح کے مقام پر فائز ہوتا ہے وہ ایسی حالت وجد میں ہے جسکو کسی کا خیال نہیں پہنچ سکتا نہ کسی لفظ یا تصویر سے اس حالت کا فہم حاصل ہو سکتا ہے نہ بیان ہو سکتا ہے۔

۴۔ ابن رشد

۱۔ ابوالولید محمدؒ بن احمد بن محمدؒ ابن رشد Averroes قرطبہ میں پیدا ہوا ایک قانون دان و قضاۃ، خاندان ۱۱۲۶ء میں۔ اپنے وطن میں وہ علوم متداولہ پڑھ کے فارغ التحصیل ہو گیا۔ ۱۱۵۳ء میں وہ ملکزادہ ابویعقوب ابن طفیل کی سرکار میں پیش ہوا اور اس واقعہ کی خبر ہمکو پہنچی ہے جس سے اُسکے خصوصیات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ بعد معمولی تعارفی جملوں کے شاہزادہ نے پوچھا کہ افلاک کے بارے میں فلاسفہ کی کیا رائے ہے؟ کیا وہ قدیم ہیں یا حادث اور مخلوق ہیں؟ ابن رشد نے بزاہ احتیاط یہ جواب دیا کہ میں نے فلسفہ پر توجہ نہیں کی۔ اُسکے بعد شہزادہ ابن طفیل اسی مضمون پر بحث کرنے لگا سننے والے (ابن رشد) کو تعجب ہوا کہ شاہزادہ ارسطاطالیس افلاطون اور حکما اور متالہین اسلام سے واقف ہے۔ اب تو ابن رشد بھی آزادانہ تقریر کرنے لگا۔ اور اپنے عالی پایہ آقا کی عنایت سے مستفید ہوا۔ گویا اُسکی قسمت کا فیصلہ ہو گیا: اُسکی تقدیر میں تھا کہ وہ ارسطاطالیس کی تصانیف کا مترجم اور شارح ہو گا ایسا ترجمہ مع شرح جو اُس سے پہلے نہ ہوا تھا تاکہ بنی نوع انسان کا پورا قبضہ علوم پر ہو جائے۔

ابن رشد صرف فلسفی ہی نہ تھا بلکہ مقنن قاضی اور طبیب بھی تھا۔ ۱۱۶۹ء میں ہم ابن رشد کو مقام سیویلی میں قاضی کی مسند پر دیکھتے ہیں اور اُسکے چند ہی روز کے بعد وہ قرطبہ میں آیا۔ اب ابو یعقوب خلیفہ تھا۔ خلیفہ مذکور نے ابن رشد کو اپنا خاص طبیب مقرر کیا ۱۱۸۲ء میں مگر تھوڑی مدت کے بعد وہ پھر اپنے وطن (شہر قرطبہ) میں قاضی ہو گیا اپنے باپ

اور دادا کے منصب پر۔ واقعات کا انقلاب نیکی سے بدی کی جانب ہوا فلاسفہ مردود ٹھرائے گئے اور اُن کی کتابیں آگ میں جھونک دی گئیں ضعیفی میں ابن رشد کو ابو یوسف نے جلاوطن کیا مقام ابلیسانہ میں (جو لوسینہ میں قریب قرطبہ کے تھا) مگر اسکا انتقال مراکو میں ہوا جو کہ دارالسلطنت تھا تاریخ وفات ۱۰ ار دسمبر ۱۱۹۸ء ـ

۲- ابن رشد نے اپنی پوری کوشش ارسطاطالیس پر صرف کی حکیم موصوف کی کتابوں سے جو اسکو دستیاب ہو سکیں یا اسکے پاس تھیں اُسنے اُن کو بالاستیعاب مطالعہ کیا اور مقابلہ کیا اور تصحیح کی۔ یونانیوں کی کتابیں جواب مفقود ہیں بالکل یا بالعض اجزا ملتے ہیں اُن سے ابن رشد ترجموں کی حیثیت میں اُن سے واقف تھا۔ وہ نقادانہ اور باترتیب کام میں مصروف ہوا۔ اس نے ارسطاطالیس کی عبارتوں کو صاف کر کے لکھا اور شرح کی کبھی اختصار کے ساتھ اور کبھی طول سے مفصل۔ جلدیں کبھی اوسط کے پیمانے پر ہوتی تھیں کبھی ضخیم شرحوں کی صورت میں۔ اُسکو جو لقب الشارح، کا دیا گیا ہے وہ اُس کا سزاوار تھا۔ یہی ڈینٹ (شاعر) نے بھی اس کو اپنی کمی ڈیا میں اسی لقب سے یاد کیا ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل اسلام کے فلسفہ میں ارسطاطالیس کے مطالب کو سمجھانا اُسی کی تقدیر میں تھا۔ جب یہ مقصود حاصل ہو چکا گویا کہ اُسکا خاتمہ اُسکی ذات پر ہوا۔ ارسطاطالیس ابن رشد کے نزدیک اعلیٰ درجہ کا کامل انسان سب سے بڑا صاحب غوض و نظر تھا۔ ابن رشد کی رائے میں حکیم مذکور کا فلسفہ خطا سے مبرا تھا وہ برابر حقیقت تھا۔ جدید دریافتیں علم ہیئت فنون یا طبیعیات میں کوئی تبدیلی اس فلسفہ میں نہیں کرسکتیں البتہ یہ ممکن ہے کہ ارسطاطالیس کے مطالب کو کوئی غلط سمجھے۔ خود ابن رشد اکثر امور کو جنکو اُس نے فارابی یا ابن سینا سے لیا اُن سے مختلف سمجھا اور بہتر سمجھا اُسکا تمام عمر یہی خیال رہا کہ ارسطاطالیس کا صحیح مطلب اگر کوئی سمجھ گیا تو اُسکو اعلیٰ درجہ کا انسانی علم حاصل ہو گیا جس حد تک انسان کے لئے ممکن ہے۔ دنیاوی امور کے قدیم سلسلہ میں ارسطاطالیس اُس بلندی پر فائز ہے جس سے تجاوز کرنا غیر ممکن ہے۔ جو لوگ ارسطاطالیس کے بعد دنیا میں آئے اُن کو سخت کوشش اور بہت غور کرنا پڑا جو معلم اول پر فوراً منکشف ہو گئے تھے۔ رفتہ رفتہ تمام شک اور تناقض سکوت اور خاموشی میں بدل گیا کیونکہ ارسطاطالیس کا مرتبہ انسان سے

---

[1] "Averroes, chel gran comento fes." Canto IV.

بالاتر ہے اِس بات کے واضح کرنے کے لئے گویا مشیت الٰہی نے ارسطا طالیس کو خلق کیا تھا کہ نسلِ انسانی کس حد تک روح عالم کے قریب پہنچنے میں ترقی کر سکتی ہے چونکہ ارسطا طالیس روح انسان میں حکمت کے حلول کرنے کا سب سے عمدہ نمونہ تھا لہٰذا ابن رشد اُسکو الٰہی معلم کہنا زیادہ پسند کرتا تھا۔

بیان آیندہ سے واضح ہوگا کہ ابن رشد کی یہ لاانتہا قدر شناسی بھی اُسکے خیالات کے کامل طور سے سمجھنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ ابن رشد ابن سینا سے نزاع کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیتا بلکہ اکثر فارابی اور ابن باجہ کا ساتھ بھی چھوڑ دیتا ہے۔ اگرچہ یہ وہ لوگ تھے جنسے وہ بہت مستفید ہوا تھا۔ ارسطا طالیس نے اپنے استاد افلاطون کی ایسی خردہ گیری نہ کی تھی جس بری طرح سے ابن رشد اپنے متقدمین کی خبر لیتا ہے۔ اگرچہ وہ خود جدید افلاطونی شارحوں سے کچھ بہتر نہیں سمجھا اور غلط فہمی سے شامی اور عربی مترجمین کی نہ نکل سکا۔ اکثر وہ تھمسیطوس کی غلطیات کی بھی پیروی کرتا ہے بمقابلہ اسکندر افرودیسی کے جسکی شرح نہایت منصفانہ ہے وہ اِن دونوں میں توفیق دینا چاہتا ہے۔

ابن رشد بہ نسبت اور امور کے ارسطا طالیسی منطق کی تعریف میں جنون کی حد پر پہنچ گیا ہے وہ کہتا ہے بغیر منطق کے جانے ہوئے کوئی سعید نہیں ہو سکتا افسوس ہے کہ افلاطون اور سقراط اِس سے ناواقف تھے!

انسانوں کی سعادت کا پیمانہ اُنکا منطق کا جاننا ہے۔ جتنا کوئی شخص منطق کا علم زیادہ رکھتا ہے اُتنا ہی وہ نیک بخت ہے۔ نقادانہ فراست سے وہ فرفوریوس کی ایساغوجی کو سطحی قرار دیتا ہے مگر ریطوریقیہ (علم بلاغت) اور بوطیقی (علم شعر) کو وہ ارغنون (ارسطو کی کتاب منطق) کے اجزا سمجھتا ہے نہ اجزا اُسکے ماورا عجیب غلط فہمیاں سامنے آتی ہیں۔ مثلاً ٹریجیڈی (قصہ غم انجام) اور کمیڈی (فسانہ مسرت انجام) کو مدح سرائی اور ہجو گوئی سمجھ لیا ہے۔ شاعرانہ منطق کو چاہیئے کہ اُس میں ایسی سچائی ہو کہ استدلال سے ثابت ہو سکے یا قریب تر اِس صورت کے ہو۔ اُس نے اوراک کو برہانی تصدیق مان لیا ہے وغیرہ۔ بلاشک ابن رشد یونان کے حالات بالکل نہ سمجھا تھا اور یہ قابل معافی ہے کیونکہ اُسکو اِن واقعات کی اطلاع نہ مل سکی۔ مگر ہم ایسے شخص کو فوراً معاف نہیں کر سکتے جسنے دوسروں کی سخت نکتہ چینی کی ہے۔

مثل اپنے متقدمین کے ابن رشد نے صرف و نحو کی خاص تاکید کی ہے وہ صرف و نحو جو تمام زبانوں میں مشترک ہے۔ وہ علم اصولی جو کہ کلی ہے ابن رشد کی رائے میں ارسطاطالیس کے پیش نظر رہا ہے اریمنیاس (منطق مبحث الفاظ) میں اور ریطوریقیہ (بلاغت کی کتاب) میں لہذا یہ عرب کا حکیم (ابن رشد) بھی اس کا پابند ہے اگرچہ کلی مسائل کے سمجھانے کے لئے عربی زبان اور ادبیات سے مثالیں لی جاسکتی ہیں اُسکی غرض کلیات مسائل سے متعلق ہے۔ کیونکہ علم (سائینس) کلیات کا علم ہے۔

منطق ہماری معرفت کی ترقی کا راستہ صاف کردیتی ہے جزئیات محسوسہ سے کلیات معقولہ کے صدق تک پہنچا دیتی ہے۔ عوام الناس محسوسات میں غلطی کو ٹٹولتے ہیں اور اسی میں پڑے رہتے ہیں۔ آلات ذہن کی خرابی ناقص تعلیم اور اسکے ماورا کمینے عادات ترقی کے مانع ہوتے ہیں۔ لیکن چاہیئے کہ کسی نہ کسی انسان کو حقیقت کے دریافت کرنے پر قابو ہو۔ عقاب سورج کو بلا حجاب کے دیکھ سکتا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی بھی نہ دیکھ سکتا تو گویا قطرت نے ایک چیز بیکار بنائی۔ جو چیز چمکتی ہے اُسکے بنانے کا مقصود یہی ہے کہ اسکو کوئی دیکھ سکے۔ جو چیز موجود ہے چاہیئے کہ اُسکو کوئی نہ کوئی جان سکے خواہ وہ ایک ہی آدمی کیوں نہو۔ کیونکہ حقیقت موجود ہے اور اسکی محبت ہمارے دلوں میں بھری ہوئی ہے یہ سب فضول ہوتا اگر ہماری رسائی وہاں تک نہوتی۔ ابن رشد کا یہ خیال تھا کہ وہ اکثر اشیاء کی حقیقتوں سے آگاہ ہے بلکہ مطلق حق کی بھی معرفت اُسکو حاصل ہے۔ لسنگ[1] کی طرح وہ صرف تلاش تک اپنی کوشش کے موقوف رکھنے پر قانع نہ تھا۔

حقیقت کی معرفت بلاشک اُسکو ارسطاطالیس سے حاصل ہوئی تھی اور اُسی نظر[2] وہ اسلامی الہیات کو حقارت سے دیکھتا ہے۔ بے شک اُسکے نزدیک اسلام کی حقیت ثابت تھی گروہ الہیات کے خلاف تھا۔ الہیات اُس چیز کو ثابت کرنا چاہتی ہے جو الہیات سے ثابت نہیں ہوتی۔ قرآن شریف وحی و الہام ہے مگر ابن رشد کی تعلیمات سے اور دوسروں کے خیال سے بھی اور اُسکے مثل اسپنوزا کا خیال بھی تھا کہ وہ انسانوں کو

[1] ایک حکیم کا نام ہے جو جرمن میں تھا وہ فنون لطیفہ کی نقادی میں کمال رکھتا تھا ۱۲ مترجم

[2] یوروپی مصنف کا یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے یہ بھی تعریض ہے جسکا باعث تعصب ہے ۱۲ مترجم

عالم فاضل بنانے کے لئے نہیں آیا ہے بلکہ اُن کو بہتر انسان بنانے کے لئے نازل ہوا ہے۔ (یعنے اخلاق کی درستی کے لئے)۔ شارعِ کا مقصود علم نہیں ہے بلکہ اطاعت یا اخلاقی عمل یہ معلوم ہے کہ انسان کی صلاح وفلاح اجتماعی معاشرت سے کامل ہوتی ہے۔

۴۔ ابن رشد اپنے متقدمین سے خصوصًا ابن سینا سے اس امر میں امتیاز رکھتا ہے کہ ابن رشد بلا ابہام عالم کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان سمجھتا ہے۔ عالم حیثیت مجموعی سے ایک قدیم اور ضروری وحدت ہے۔ اس میں عدم یا اختلاف کا امکان نہیں ہے مادہ اور صورت صرف ذہن میں جدا جدا ہیں۔ صورتیں مثلاً خبیث روحوں کے جا بجا مادّ میں آوارہ گرد نہیں ہیں بلکہ مثل جراثیم کے مادہ میں موجود ہیں مادی صورتیں طبیعی قوتوں کے بھیس میں قدیم سے کارکن رہی ہیں عمل تخلیق میں کبھی مادے سے جدا نہیں ہوئیں اُن کو خدا کی قدرت کہنا مناسب ہے۔ مطلق ابتدا یا مطلق فنا نہیں ہے جو کچھ واقع ہوا کرتا ہے وہ قوت سے فعل میں آتا ہے اور بالفعل سے پھر بالقوہ ہو جانا اسطریق سے مثل سے مثل پیدا ہوتا ہے اور مثل ہی سے پیدا ہو سکتا ہے عالم وجود میں ایک تدریجی ترتیب ہے۔ مادی یا جوہری صورت عرض بحت اور خالص دیا جداگانہ) صورت کے وسط میں ہے جوہری صورتیں بھی مدارج کے اختلافات ظاہر کرتی ہیں جو کہ بالقوت اور بالفعلیت کے وسط کی حالتیں ہیں۔ اور بالآخر پورا نظام صورتوں کا سب سے نیچی ہیولانی صورت ہے۔ کنہ الٰہی تک اصلی صورت مجموع کی ایک پیوستہ عمارت کی سی ہے جو منزل بہ منزل بلند ہوتی گئی ہے۔

یہ قدیم عمل پیدائش کا مقدمہ ہے قدیم حرکت ہے اور حرکت پر مقدم ہے محرک یہی صورت ہر نظام میں پائی جائیگی۔ اگر عالم کا کوئی مبدا ہوتا تو ہم اس مبدء سے استدلال کرتے ایک اور مبدا پر اور اسی طرح سے ایک جسمانی عالم پر استدلال کرتے جس مبدء نے اسکو پیدا کیا ہے اور اس سلسلہ کی انتہا نہ ہوتی اگر موجد کا وجود ممکن ہوتا (یعنے واجب الوجود نہوتا تو ہم ایک اور ممکن وجود پر استدلال کرتے وقس علیٰ ہذا یہ سلسلہ تتناہی نہوتا۔ ابن رشد کے نزدیک یہ مفروضہ صرف ایسے عالم کا ہے جسکو تحریک دیگئی ہے ایک وحدت کی حیثیت سے اس سے پیدا ہوتا ہے امکان ایک وجود پر استدلال

---

[1] یہ قول بھی ہمارے عقاید کے خلاف ہے "لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین۔ وحی والہام بحساب کچھ چشم بینا اور گوش شنوا چاہیئے۔ یوروپی مصنف تعصب کے غار عمیق میں ٹٹولتا پھرتا ہے۔ ۱۲ مترجم۔

کرنے کا جو عالم سے علیحدہ ہے لیکن وہ ازل سے عالم کو حرکت دے رہا ہے چونکہ وہ متواتر حرکت دے رہا ہے اور مجموع کی عمدہ ترتیب کو قائم رکھتا ہے اُسکو جائز طور سے ہم اس عالم کا صانع کہہ سکتے ہیں۔ اور وہ ارواح جو افلاک کے کروں کو حرکت دیتی ہیں۔ کیونکہ ہر جداگانہ قسم کی حرکت ایک علیحدہ اصل کو چاہتی ہے جو حرکت دے۔ یہ سب صانع عالم کے کارکن ہیں جو اُسکی طرف سے کارپرداز ہیں۔ محرک اوّل کی کنہ ذات اور ارواح فلکیہ کی اصل ابن رشد کے نزدیک عقل ہے جسمیں وجود کی وحدت دی ہوئی ہے۔ عقل جو بعینہٖ اپنا معروض بھی ہے (یعنے عقل اور عاقل اور معقول بعینہٖ ایک ہیں) یہی اثباتی تعریف کنہ ذات الٰہی کی ہے۔ لیکن وجود اور وحدت مطلقاً ایک ہی زمانے میں ہیں۔ بالفاظ دیگر، وجود اور وحدت کنہ ذات پر اضافہ نہیں کئے گئے ہیں (وجود اور وحدت اور ذات بعینہٖ ایک ہیں) لیکن عقل میں پائے جاتے ہیں مثل اور کلیات کے عقل ہر جگہ کلی کو جزئی میں پیدا کرتی ہے یہ سچ ہے کہ کلی ایک میلان کی حیثیت سے اشیا میں کارفرما ہے۔ لیکن کلی من حیث کلی صرف عقل ہی میں موجود ہے۔ یا امکان میں (یا بالقوہ) یہ اشیا میں موجود ہے۔ لیکن بالفعل یا حقیقتاً عقل ہی میں ہے۔ یعنے اس میں وجود زیادہ ہے (قوی تر ہے) یہ اعلیٰ درجے کا وجود ہے عقل میں نہ کہ اشیا میں۔

اب یہ سوال پوچھا جاتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا علم فقط کلیات پر حاوی ہے یا جزئیات پر بھی؟ ابن رشد یہ جواب دیتا ہے۔ خدائے تعالیٰ بلاواسطہ نہ کلیات کا علم رکھتا ہے نہ جزئیات کا کیونکہ باری تعالیٰ کی حقیقت اِن دونوں کے ماورا ہے۔ خدا کا علم سب کا پیدا کرنے والا ہے اور سب کو شامل ہے۔ خدا اصل ہے اصلی صورت ہے اور کل اشیا کا مقصد وہی ہے۔ وہ کل عالم کا ترتیب دینے والا اور اضداد کا توفیق دینے والا اور اُسکی ذات طریق وجود میں سب سے برتر ہے۔ اس نظریہ سے بے شک یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کی ازلی مشیت کا اس میں کوئی مذکور نہیں ہے اس لفظ کے عام مفہوم کے اعتبار سے۔

دو قسم کی ہستی ہمکو معلوم ہے: ایک وہ جو متحرک ہے اور دوسری وہ جو حرکت کو پیدا کرتی ہے اگرچہ بذات خود متحرک نہو۔ یا جسمانی اور روحانی۔ مگر روحانی ہستی ہی میں اعلیٰ وحدت یا کل ہستی کا پایا جاتا ہے اور وہ بھی درجہ بدرجہ۔ پس کوئی مجرد وحدت نہیں ہے جس قدر روحانیات افلاک صورت اولی سے بعید ہیں اُسی قدر اُن میں بساطت[۱] کم ہے۔ کل روحانیات اپنی ذات کا علم

[۱] بسیط وہ ہے جسکی ذات میں سوا اُسکی ذات کے اور کوئی شے شامل نہو ۱۲ مترجم۔

رکھتی ہیں لیکن اُن کے علم میں ایک حوالہ طرف سبب اول کے ہے۔ اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ درمیان جسمانیات اور روحانیات کے ایک قسم کی موازات ہے۔ ادنیٰ درجے کی روحوں میں کچھ ایسی چیز ہے جو کہ مطابقت رکھتی ہے اُس ترکیب سے جو جسمانیات میں صورت اور ہیولیٰ سے حاصل ہوئی ہے۔ جو چیز کہ مخلوط ہے خالص روحانیت کے ساتھ وہ صرف مادہ نہیں ہے۔ جو کسی طرح منفعل ہو سکے البتہ وہ کوئی شے ہے جو مادہ سے مشابہت رکھتی ہے۔ ایسی کوئی چیز جس میں قوت کسی اور چیز کے قبول کرنے کی (یا اپنی ذات میں لے لینے کی ہے) ہے۔ ورنہ کثرت عقول کی روح کی وحدت کے ساتھ تالیف نہ پاسکتی یعنے اُس روح کے ساتھ جسکو عقول کا فہم ہے۔

مادہ منفعل ہے۔ لیکن روح قابلہ (قبول کرنے والی) یا آخذہ (وصول کرنے والی) ہے۔ اس موازات کو ایک باریک امتیاز کے ساتھ ابن رشد نے فلسفہ میں داخل کیا ہے روح انسانی کی طرف مخصوص حوالے کے ساتھ۔

۶- ابن رشد کی مضبوطی کے ساتھ یہ رائے ہے کہ نفس انسانی کو اپنے بدن سے ویسا ہی تعلق ہے جیسا کہ صورت کو ہیولیٰ کے ساتھ ہے۔ وہ اس رائے پر بالکل جما ہوا ہے۔ یہ نظریہ کہ کثرت کے ساتھ لافانی نفوس موجود ہیں اسکے نزدیک بالکل مردود ہے اس باب میں اسکا تنازع ابن سینا کے ساتھ ہے۔ نفس کا وجود اُس بدن کا تکملہ ہے جس سے اُسکا تعلق ہے۔

تجربی نفسیات میں ابن رشد نے بشوق تمام یہ کوشش کی ہے کہ ارسطاطالیس کے قدم بقدم رہے جالینوس وغیرہ کے خلاف۔ لیکن عقل کے مسئلہ میں وہ معلم اول سے الگ ہو گیا گو کہ وہ خود اس بات سے بے خبر ہے۔ اُسکا مفہوم (جدید افلاطونی آرا سے نکلتا ہے) مادی[1] عقل کا خاصہ ہے یہ محض استعداد یا قابلیت نفس انسانی کی نہیں ہے۔ نہ یہ مساوی ہے حسی روحی حیات کے اعضا کے لیکن یہ کوئی چیز ہے جو کہ نفس سے بالاتر ہے۔ اور شخص سے بھی بالاتر ہے۔ مادی عقل ازلی ہے ناقابل فساد روح یہ ایسی ہی قدیم اور لافانی ہے جیسے خالص عقل یا عقل فعال جو ہمارے اوپر ہے۔ تعلق ایک مادہ سے جدا گانہ موجود کا جسمانیات کے عالم میں ابن رشد نے یہاں منتقل کر دیا ہے (بلاشک

[1] یہ مسئلہ جسم مثالی کا ہے جو بدن کے ساتھ موجود ہے اور عالم رویا وغیرہ میں کام کرتا ہے اور بعد خرابی بدن کے باقی رہتا ہے بعض حکماء کے نزدیک حشر ونشر جسم مثالی سے تعلق رکھتا ہے۔ اس مسئلہ کو غالباً ہمارے یوروپی مصنف اور مترجم دونوں نہیں سمجھے ۱۲ مترجم۔

وہ اس مسئلہ میں تھمیسطیس (Themistius) کا پیرو ہے) روحانیات کے عالم میں۔
پس مادّی عقل ایک قدیم جوہر ہے۔ طبیعی استعداد یا قابلیت شخص انسان کی عقلی علوم کے لئے جسکو ابن رشد عقل منفعل کہتا ہے۔ یہ پیدا ہوتی ہے اور شخص انسان کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے لیکن مادّی عقل قدیم ہے مثل نسل انسان کے۔
لیکن کسی قدر اجمال باقی رہجاتا ہے اور اسکے سوا ہو ہی کیا سکتا تھا اُس تعلق کے بارے میں جو کہ درمیان عقل فعال اور عقل منفعل (مستفید) کے ہے۔ (اگر ہم اصطلاح کو اسوقت عقل مادی کے لئے استعمال کرسکیں)، عقل فعال نفس انسان کے مدرکات کو قابل فہم کرتی ہے اور انکا یک روح قابلہ معقولات کو جذب کرلیتی ہے نفس کی حیات ایک شخص انسانی میں وہ مقام ہے جہاں عاشق و معشوق کا وصال ہوتا ہے ان مقامات میں باہمدگر بہت اختلاف ہے یہ موقوف ہے انسان کی تمام قابلیت اور نفس انسان اور اسکے ادراکات کے میلان پر کہ کس درجہ تک عقل فعال اُسکو عالم تعقل میں بلند کر سکتی ہے اور کہاں تک اُسکو روح قابلہ اپنے ذخیرہ کا جز بنا سکتی ہے۔ اسی سے واضح ہوتا ہے کہ کیوں انسان روحانی علم کے اعتبار سے ایک منظر پر نہیں ہوتے۔ لیکن مجموع روحانی علم کا عالم بغیر کسی تبدیلی کے برقرار رہتا ہے اگرچہ تفرقی اُسکی شخصی اختلافات کی تابع ہے۔ ایک فطری ضرورت سے فیلسوف کا دوبارہ ظہور ہوتا ہے اس میں حرج نہیں واقع ہوتا خواہ وہ ایک ارسطا طالیس ہو یا ایک ابن رشد جسکے دماغ میں وجود ایک مثالیہ بنجاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ خیالات ایک جزئی انسان کے زمانہ کے عنصر میں واقع ہوتے ہیں اور روح قابلہ قابل تغیر ہے جس حد تک جزئی انسان میں ایک حصّہ اس علم کا موجود ہے لیکن نسل انسانی کی عقل کی حیثیت سے اُس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی جیسے عقل فعال اُس کرے میں ہے جو ہمارے اوپر ہے۔

۷۔ بالجملہ تین بڑی بدعتیں ابن رشد سے ایسے صادر ہوئیں جن سے اُسکا نظام دنیا کے تین مذہبوں کی الٰہیات کے خلاف ہو گیا (اولاً قدم عالم مادّی کا اور ارواح کا جو عالم مادّی کو حرکت دیتی ہیں دوسرے ضروری باہمی تعلق علت و معلول کا کل حوادث عالم میں جس سے کوئی جگہ مشیت الٰہی کے لئے نہیں باقی رہتی نہ معجزہ کرامت وغیرہ کی گنجایش رہتی ہے تیسرے قابل فنا ہونا جملہ شخصیات کا اس نظریہ سے شخصی لافانیت بھی مفقود ہو جاتی ہے۔
منطقی طور سے اگر غور کیا جائے تو یہ مسلمہ کہ متعدد خود مختار ارواح فلکی خدا کے زیر حکم

موجودہ میں کسی قابل اطمینان اصل پر مبنی نہیں ہے۔ لیکن ابن رشد مثل اپنے متقدمین کے اس مشکل سے یہ کہہ کے عہدہ برا ہوتا ہے کہ ارواح فلکیہ شخصی اعتبار سے جدا جدا نہیں ہیں بلکہ صرف بالنوع متفاوت ہیں۔ خاص مقصد ان ارواح کے فرض کرنے سے یہ تھا کہ تطامات عالم میں مختلف حرکات کا ثبوت ہو سکے جبتک وحدت عالم کی نامعلوم تھی۔ جب بطلیموسی نظام عالم کو علیحدہ کر دیا اور یہ متوسط ارواح فضول ہو گئیں۔ لوگوں نے عقل فعال کو خدا بنالیا۔ اسی غرض سے اگلے زمانہ میں بھی یہ ارواح اس لئے مان لیے گئے تھے کہ وہ بجائے استدلالی اور مذہبی وجوہ کے بکار آمد ہو سکیں۔ یہ صرف ایک قدم اور آگے بڑھانا تھا کہ انسان کی قدیم روح کو بعینہ خدا مان لیں ابن رشد نے نہ یہ کیا نہ وہ کیا گم انکم اُس طرح جیساکہ اُسکی عبارت سے صحیح صحیح مفہوم ہوتا ہے۔ ابن رشد کے نظام کو عقلاً قائم رکھیں تو اُس سے یہ امکان نکلتا ہے کہ یہ سلک اختیار کیا جائے اور اس طریق سے عالم کے وحدت الوجودی مفہوم تک رسائی ہو۔ دوسری جانب سہولت کے ساتھ اُسکے نظام سے مادیت کی تائید ہوتی ہے اگرچہ حکیم موصوف قطعاً اس رائے کے خلاف ہی کیوں نہو کیونکہ جس نظام میں قدم صورت اور تاثیر پر مادیات کے سختی کے ساتھ زور دیا گیا ہو۔ جیسا کہ اس حکیم نے کیا۔ روح برائے نام بادشاہ ہے مگر صاف صاف مادیات کی عنایت سے۔

ابن رشد اس قابل ہے کہ اُسکو ایک دلیر اور صائب الرائے صاحب فکر کہیں اگرچہ مجدد نہو۔ حکمت نظری اُسکے لئے کافی تھی لیکن مذہب اور اعمال کے بارے میں اُسکو اپنے زمانے اور مرتبہ (قاضی کے منصب) کا ممنون ہونا چاہیئے ہم اس نکتہ کے متعلق کچھ مختصر بیان کریں گے۔

۸ - ابن رشد اکثر جاہل حکمرانوں اور تاریک خیال ملاؤں کے خلاف تھا اور علی رؤس الاشہاد اُسکا اعلان کرتا ہے مگر وہ عزلت کی زندگی پر معاشرت اور جماعت کو ترجیح دیتا ہے اور اُنکے ساتھ رہنا پسند کرتا ہے وہ اختلافات کا شکر گذار ہے اکثر تعلیمی نکتوں کے لئے اور یہ خاصہ اُسکی سیرت کا بہت خوشگوار ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تنہائی کی زندگی سے کسی فن یا صناعت کا پیدا ہونا محال ہے۔ (انسان کنج عزلت میں ان اکتسابات سے مستفید ہو سکتا ہے یا برائے نام اسی کو ترقی دے سکتا ہے۔) مگر ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ جماعت کی بھلائی کے لئے کوئی کام کرے نہ صرف مرد بلکہ عورتیں بھی چاہیئے کہ معاشرت اور ملک کی خدمت کریں۔ اس رائے میں ابن رشد افلاطون کی موافقت کرتا ہے (چونکہ وہ ارسطاطالیس کی پولیٹکس سیاست مدن سے واقف نہ تھا) اور وہ صاف صاف کہتا ہے کہ اُسکے زمانے کے افلاس اور مصائب کا جزو اعظم اس سبب سے ہے کہ عورتوں کو مثل

پالو جانوروں یا گھر یلو درختوں کے رکھ چھوڑا ہے محض اپنی خواہش کی تشفی کے لئے ہوا خلاقاً قابل گرفت ہی بجائے اسکے چاہیئے تھا کہ ان کو مادی اور عقلی دولت کی پیداوار میں اور اسکی حفاظت کے کاموں میں شریک رکھتے۔

اپنے اخلاقی نظام میں ابن رشد نہایت سختی سے اس مسئلہ پر فقہا کی مذمت اور ان کو سرزنش کرتا ہے کہ کسی شے کا اچھا یا برا ہونا خدائے تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے۔ بلکہ بخلاف اسکے وہ کہتا ہے کہ ہر چیز اپنی ماہیت سے کوئی خلقی صفت (حسن یا قبیح) رکھتی ہے یعنے حُسن و قبح ہر شئے[1] کا عقلی ہے وہ فعل جس کا تعین عقل کے تدبر (حکم یا فیصلے) سے صادر ہوا ہے وہ فعل اخلاقی ہے[2] یہ شخصی عقل کا حکم بلا شبہہ بلکہ وہ عقل جس نصب العین جماعت یا ملک کی صلاح و فلاح ہو اور آخری فیصلے کے لئے ایسی ہی عقل کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

ابن رشد مذہب کو بھی ایک مدبر ملک کے مطمح نظر سے دیکھتا ہے۔ اُسکے نزدیک مذہب کی قدر و منزلت اخلاقی مقصد سے ہے۔ وہ ہمیشہ علمائے ملت کے خلاف ہے اور اُن سے لڑتا رہتا ہے جو مذہب کو عقلاً سمجھنا چاہتے ہیں اسکے عوض کہ ایمان لائیں اور اطاعت کریں۔ وہ غزالیؒ کو اس لئے ملامت کرتا ہے کہ امام موصوف نے اس بات کو جائز رکھا کہ فلسفہ مذہبی عقاید پر موثر ہو اور اس سبب سے اکثر اشخاص شک میں پڑ کے ایمان کھو بیٹھے۔ لوگوں کو جو کچھ کتاب خدا میں موجود ہے بعینہ اس پر ایمان لانا چاہیئے وہی حق ہے ایسا حق جو بلا شبہہ بڑے لڑکوں کیلئے انسانوں کے سمجھنے کے لئے بذریعۂ امثال و حکایات کے ادا کیا گیا ہے جو اس حد سے تجاوز کرتا ہے اس کا نتیجہ برا ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن شریف میں دو ثبوت وجود باری تعالیٰ کے ہیں جو ہر شخص کے لئے بدیہی ہیں یعنے۔ خدائے تعالیٰ کا حفاظت کرنا مخلوقات کو خصوصاً انسانوں کو پیدا کرنا حیات کا نباتات اور حیوانات وغیرہ میں پایا جانا ان مواعظ کو پریشان کرنا نہیں چاہیئے اور صریحی عبارتوں کی تاویل ظالمانہ حجتوں کے ساتھ ہونا چاہیئے کیونکہ جو ثبوت علمائے الٰہیات پیش کرتے ہیں وہ بمقابلہ سائنس کے انتقاد کے نہیں ٹھہر سکتے نہ وہ ثبوت جو ممکن اور واجب کے مفہوم سے فارابی اور ابن سینا نے دیا ہے۔ ایسے ثبوت

---

[1] حسن و قبح اشیاء عقلی ہے یا شرعی یہ مسئلہ مسلمانوں میں مختلف فیہ ہے۔ حکما اور معتزلہ کا مسلک ہے جسکو ابن رشد نے اختیار کیا ہے یعنے حسن و قبح اشیا عقلی ہے اور اشاعرہ وغیرہ شرعی ہونے کے قائل ہیں ۱۲۔ مترجم۔

[2] اس مقام پر لفظ اخلاقی اپنے وسیع فلسفی مفہوم میں لیا گیا ہے۔ جس میں نیک اور بد دونوں قسم کے فعل داخل ہیں ۱۲ مترجم۔

دہریت اور الحاد کی طرف لیجاتے ہیں - اخلاقی اور ملکی اغراض سے یہ ادھوری الہٰیات قابل گرفت ہے - سچ جائے دیگر وہ حکما جو اکتساب علم کر چکے ہیں وہ اسکے مجاز ہیں کہ خدائے تعالیٰ کے کلام پاک کو جو قرآن میں ہے اسکی تفسیر کریں - اعلیٰ درجہ کی معرفت کے نور سے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ کلام پاک کا مفہوم کیا ہے اور یہ لوگ عام آدمیوں سے صرف اسی قدر بیان کرتے ہیں جسکو عوام سمجھ سکتے ہیں - اس طریق سے قابل قدر انتظام ہو سکتا ہے - مذہبی احکام اور فلسفہ دونوں باہم دیگر متفق ہیں - ٹھیک اس لئے کہ ان دونوں کا مقصود جدا گانہ ہے - ان میں نظری اور عملی کا فرق ہے - فلسفی کا مفہوم مذہب کا دہ بہت کو بعینہ اسی عالم میں دیکھتا ہے جس سے مذہب کو تعلق ہے لہذا کسی طرح فلسفۂ مذہب کو رد نہیں کرتا - بہر طور فلسفہ اعلیٰ درجہ کی صورت حق کی ہے - اور اسی وقت میں فلسفہ سب سے اعلیٰ مذہب ہے مذہب فلسفی کا فی الواقع جملہ موجودات کا علم ہے -

لیکن پھر بھی یہ رائے حسب ظاہر مذہب کے خلاف دکھائی دیتی ہے اور کوئی اثباتی مذہب اسپر قناعت نہیں کر سکتا کہ فلسفہ کے تقدم کی رتبہ شناسی کرے حق کی معرفت میں - یہ بالکل ایک طبیعی امر تھا کہ مغرب کے علمائے الہٰیات مثل اپنے برادران مشرق کے واقعات کی مساعدت سے بہرہ ور ہوں اور اس وقت تک چین سے نہ بیٹھیں جب تک کہ مخدوم یعنے فلسفہ کو گرا کے خادم (الہٰیات) کے مرتبہ پر پہونچا دیں -

ہفتم۔ نتیجہ

۱۔ ابن خلدون

۱۔ابن رشد کا فلسفہ اور اس کی شرح ارسطاطالیس کے تصانیف کی عالم اسلامی پر بالکل خفیف طور سے موثر ہوئی۔ اس کے اکثر تصانیف اصل زبان میں مفقود ہو گئے اور اس کے ترجمے عبرانی اور لاطینی میں ہم کو دستیاب ہوئے۔ اس کے شاگرد یا مقلدین نہ تھے۔ عزلت کے گوشوں میں بلاشک اکثر آزاد خیال یا ارباب باطن مل سکتے تھے جن کے ذہنوں کو یہ امر عجیب دغریب معلوم ہوتا تھا کہ سنجیدگی کے ساتھ فلسفہ کے نظری مسائل کو محنت سے تلاش کریں۔ فلسفہ کا اثر مسلمانوں کی عام تعلیمات پر نہیں پڑنے پایا اور نہ اُس کو معاملات میں دخل دیا گیا مسیحیوں کی فتوح سے اسلام کی مادی تہذیب اور عقلی ترقی دور تک پیچھے ہٹ گئی۔ ہسپانیہ کا وہی حال ہوا جو بربر کا ہوا جہاں بربری فرمانروا تھا زمانہ نازک تھا مسلمانوں کی ہستی ان ممالک میں معرض خطر میں تھی۔ لوگوں نے دشمن سے لڑنے کے تیاری کی یا آپس ہی میں کٹ مرے دیندار بھائیوں نے ہر مقام پر اتحاد کیا باطنی مشاہدات اور مراقبات کے لئے۔ صوفیوں کے طبقوں میں ان لوگوں کے فلسفیانہ ضوابط اب صحیح وسالم بچے اور محفوظ رہے تھے۔ جب تیرھویں صدی کے وسط میں شہنشاہ فریدرک دوم نے چند فلسفیانہ سوالات مسلمانوں کے سامنے پیش کئے جو قیوط Ceuta کے طلبہ تھے۔ سالموحد عبدالواحد نے ابن صابین کو مین جو ایک صوفی طبقہ کا بانی تھا جواب کے لئے مقرر کیا۔ اس نے جواب دیا مکابرانہ[1] لہجے میں متقدمین اور متاخرین کے اقوال کو پیش

---

[1] مکابرہ علمیت کا اظہار فخر کے ساتھ یہ علم مناظرہ کی اصطلاح ہے اس کا مقابل مناظرہ ہے جس کے معنے باہم نظر کرنے کے ہیں تحقیق حق کے لئے۔ ایک اور طریقہ بحث کرنے کا ہے جس کو

کر دیا اور راہِ تصوف کے اسرار کی بھی ایک جھلک دکھا دی۔ یہ کہ خدائے تعالےٰ کل اشیا کی حقیقت ہے۔ اس کے جوابوں سے جو بات ہم کو معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ابن سبعین نے جن کتابوں کو پڑھا تھا اس کا یہ خیال تھا کہ امپراطور فریڈرک کو شائبۂ خیال بھی نہ تھا۔

۲۔ چھوٹے چھوٹے نظامات ریاست میں اسلامی تمدن مغرب کا اس رخ پر جارہا تھا آج ترقی ہوئی کل تنزل ہوگیا۔ مگر قبل اس تمدن کے مفقود ہونے کے ایک شخص پیدا ہوا جس نے اس کی ساخت کے دریافت کرنے کی کوشش کی اور اس کا خیال تھا کہ ایک جدید فلسفیانہ تعلیم ایجاد کی جائے۔ یعنے فلسفۂ معاشرت یا فلسفۂ تاریخ۔ یہ یادگار زمانہ شخص ابن خلدون تھا۔ جائے ولادت طونس ۱۳۳۲ء ایسے خاندان سے تھا جسکو سویلی (Seville) سے تعلق سے تھا۔ یہاں اس نے تعلیم اور تربیت پائی پھر اسی جگہ اس کو فلسفہ کی تعلیم دی گئی اس تعلیم کا ایک حصہ ایسے معلم کے پاس گذرا جس نے مشرق میں اکتساب علم کیا تھا۔ علوم متداولہ سے اس زمانے کے جب فارغ ہوچکا تو وہ کچھ مدت تک سرکاری ملازمت میں مشغول ہوا اور کبھی سیر و سیاحت میں اوقات گذاری اس نے اکثر شاہزادوں کی خدمت کی میر منشی (سکرٹیری) کے عہدے پر اور ہسپانیہ اور افریقہ کے درباروں میں سفیر ہو کے گیا۔ اس حیثیت سے اس نے عیسائی دربار پیطرس الظالم (Peter the cruel) کا دیکھا جو سویلی میں تھا۔ اسکو تیمور لنگ کے دربار میں حاضر ہونے کا موقع ملا جو دمشق میں تھا اس طرح سے وہ دنیا کا وسیع اور کامل تجربہ حاصل کرچکا تھا کہ مصر القاہرہ میں ۱۴۰۶ء میں وفات پائی۔

سیرت کے اعتبار سے شاید وہ کسی بلند مرتبے پر نہیں ہے لیکن تھوڑی سی خودنمائی علوم و فنون پر غرہ وغیرہ ایسے شخص کے لئے قابل عفو ہے جس نے اپنی زندگی سب سے بڑھ کے علم پر صرف کر دی ہو۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ جدل کہتے ہیں اس میں خصم کا ملزم کرنا مقصود ہوتا ہے اسی کے مسلمات سے مذہبی مباحثوں میں یہی طریقہ جاری ہے مناظرہ اس سے بھی بالاتر ہے کیونکہ اس کی غرض الزام دینا نہیں ہے بلکہ امر حق کو تحقیق کرنا ہے ۱۲۔

۳- ابن خلدون کی تسکین ایسے فلسفہ سے نہیں ہوئی جو مدرسوں میں پڑھایا جاتا تھا جب اس فلسفہ سے ماہر ہو چکا۔ دنیا کی تصویر جو اس کے دل میں تھی وہ اس چوکھٹے میں نہیں آسکتی تھی جس کو اہل زمانہ نے بنایا تھا۔ اگر وہ نظری غور وخوض کا عادی ہوتا تو یقیناً وہ ایک نظام اسمیت[۱] کا موجد بنا تا۔ فلاسفہ ہر شے کے علم کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن عالم کائنات کی وسعت اس سے زیادہ ہے کہ ہماری عقل میں سما سکے موجودات اور اشیائے بے شمار (غیر معدود اور غیر محدود) کہیں زیادہ ہیں انسان کے معلومات سے نہ انسان ان کو اب جانتا ہے نہ آئندہ جان سکتا ہے" خدا ایسی ایسی چیزیں پیدا کرتا ہے جن کی تم کو کچھ خبر نہیں ملتی"۔ منطقی استخراجات اکثر تجربی دنیا کے مطابق نہیں ہوتے جس میں جزئیات اشیا موجود ہیں۔ یہ چیزیں محض مشاہدے سے معلوم ہوتی ہیں۔ یہ کہ صرف ہم منطقی قواعد کے استعمال سے حقیقت کو پا سکتے ہیں خیال خام ہے۔ لہذا تجربے سے جو چیزیں معلوم ہوتی ہیں ان پر غوض دتامل کرنا اہل علم کا کام ہے۔ اور اس کو لازم ہے کہ محض اپنے جزئی تجربے پر مطمئن نہ ہو جائے بلکہ انتقادی نظر سے نوع انسان کے مجموعی تجربوں کو کام میں لائے جو سلف سے ہم کو پہونچے ہیں۔

ماہیت کے اعتبار سے نفس علم سے عاری ہے لیکن فطرت ہی نے اس کو قوت تجربے پر غور وفکر کرنے کی عطا کی ہے جو تجربے ہم کو دیئے گئے ہیں۔ اسی غور وفکر کے اثنا میں اکثر حد اوسط سامنے آجاتی ہے بطور القا کے اس حد اوسط کے ذریعہ سے جو بصیرت ہم نے حاصل کی ہے اس کو ترتیب دیتے ہیں اور صوری منطق کے قاعدوں سے اس کی توجیہ کر لیتے ہیں منطق سے علم نہیں پیدا ہوتا یہ صرف وہ راستہ دکھا دیتی ہے جو ہمارے غور و فکر کو اختیار کرنا چاہیئے۔ اس سے ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ علم تک کس طرح رسائی ہوگی اور اس کی قدر وقیمت اس سے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ یہ ہم کو خطا سے بچاتی ہے اور عقل کو تیز کرتی ہے اور اس کو ہمیشہ جادۂ استقامت

---

[۱] ۔ فلاسفہ کا وہ فرقہ جو کلیات کی خارجی حقیقت کا قائل نہیں ہے اور ان کے ناموں کو بلا مسمیٰ خیال کرتا ہے مثلاً انسان کلی اور حیوان کلی یہ الفاظ محض نام ہیں خارج میں کوئی شے موجود نہیں ہے جس کو کلی انسان یا کلی حیوان کہہ سکیں ۱۲ -

پر رکھتی ہے لہذا یہ ایک معاون علم ہے اور اس کو خود اسی کے لئے بھی حاصل کرنا چاہیئے دو ایک شخصوں کو جو اس کے لائق ہوں انھیں کا یہ کام ہے لیکن اس کو وہ اساسی اہمیت حاصل نہیں ہے جو فلاسفہ اس سے منسوب کرتے ہیں۔ وہ راستہ جو یہ بتاتی ہے کہ اس طریق سے غور و فکر کرنا چاہیئے اس کو ضرور ہے کہ علمی اذہان اس کی پیروی کریں گے ہر ایک علم میں منطق کی رہنمائی سے بے نیاز ہو کے یعنی تجربے سے تحقیق کرنا چاہیئے۔

ابن خلدون نہایت سنجیدہ صاحب نظر ہے وہ کیمیا (علم الحیل) اور احکام نجوم کے خلاف ہے۔ اہل باطن کی فلسفیانہ معقولات کے مقابلہ میں وہ اکثر اسلام کے سیدھے سادے اصول پیش کرتا ہے۔ خواہ اس سے لئے کہ وہ اس کا یقین رکھتا تھا خواہ ملکی مصلحت کے خیال سے۔ لیکن اس کی علمی رائے پر مذہب کا اثر اس سے زیادہ نہیں ہے۔ جیسا کہ جدید افلاطونی (اشراقی) ارسطاطالیت کا۔ افلاطون کی کتاب جمہوریت فیثاغوری افلاطونی فلسفہ کا ایک کارنامہ ہے۔ لیکن بغیر اس کی نادرہ کار نشوونما اور تاریخی تصانیف کا اس کے پیشروؤں کے خصوصاً مسعودی کی تاریخ کا اس کے خیالات کی ترقی پر بہت اثر تھا۔

۴۔ ابن خلدون اس دعوے کے ساتھ دنیا کے سامنے آتا ہے کہ وہ ایک جدید فلسفیانہ تعلیم قائم کرے گا ارسطاطالیس کو بھی جس کا فہم نہ ہوا تھا۔ فلسفہ علم موجودات ہے جس کی تکمیل اسی کے اصول سے بذریعہ استدلال کے ہوتی ہے لیکن فلاسفہ جو کچھ اعلےٰ روح عالم یا کنہ باری تعالےٰ کے بارے میں پیش کرتے ہیں وہ ان اصول سے مطابق نہیں ہے جو کچھ وہ اس باب میں کہتے ہیں وہ ناقابل ثبوت ہے۔ ہم اپنی انسانی دنیا سے بہتر واقف ہیں۔ اور سب سے زیادہ یقینی عہدہ برائی اس باب میں مشاہدہ اور باطنی ذہنی تجربے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس تحقیق میں مستند واقعات کا ملنا ممکن ہے اور ان کے اسباب دریافت ہو سکتے ہیں پس اس حد تک جس میں مذکور طرز عمل ممکن الحصول ہے تاریخ میں یعنے اس حد تک جہاں تاریخی سوانح کا پتا گذشتہ زمانے میں لگایا جا سکتا ہے اور یہ سلسلہ اسباب تک پہونچایا جا سکتا ہے تاریخ اس کی شایاں ہے کہ اس کو صناعت (سائنس) بلکہ ایک

شعبۂ فلسفہ کا کہا جائے۔ اس طرح تصور تاریخ کا ایک صناعت کی حیثیت سے وضاحت کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ اس کو عجائب غرائب تفریح دلچسپی منافع عام یا تعلیم و تربیت وغیرہ سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس کو واقعات کے دریافت سے تعلق ہے اگرچہ زندگی کے اعلیٰ مقاصد اس میں مضمر ہوں کوشش یہ کیجاتی ہے کہ واقعات کے اسباب اور ان کی ترتیب معلوم ہو جائے۔ تاریخی تحقیق کے لئے ضرور ہے کہ انتقادی انداز اختیار کیا جائے جس میں تعصب کا شائبہ نہ ہو وہ اصول تاریخ پر جس کی حکومت ہے یہ ہے کہ علت اور معلول میں مطابقت ہوتی ہے یعنے متشابہ حوادث متشابہ شرائط کو چاہتے ہیں۔ یا یہ کہ ایک ہی طور کے تمدنی حالات سے ایسے ہی سانحہ کا پھر صدور ہوگا جو پہلے ہوا تھا۔ پس چونکہ یہ مسلمہ غالباً درست ہے کہ انسان اور معاشرت کی طبیعت میں زمانے کے امتداد سے تغیر نہیں ہوتا یا معتدبہ تغیر نہیں ہوتا موجودہ حالت کو زندہ مثالوں سے سمجھ لیا جائے تو اس سے گذشتہ پر استدلال کر سکتے ہیں جو امور کما حقہ معلوم ہیں اور جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں اس پر خوض کر کے جو نتیجہ ہم نکالیں وہ ایسے امور ہیں جس کا علم کمتر ہے اور جو عہد قدیم میں گذرے تھے منطبق ہو سکتا ہے بلکہ اس طریق سے ہم آئیندہ کی بھی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں۔ ہر صورت میں روایت کو درایت سے جانچنا چاہیئے زمانۂ حاضر پر قیاس کرنا چاہیئے اور اگر روایت میں ایسے امور ہیں جن کا وقوع اب ناممکن ہو تو ہم کو انہی جہت سے اس کی صحت میں شک کرنا چاہیئے گذشتہ اور موجودہ اس طرح ایک دوسرے کے مماثل ہیں جیسے دو قطرے پانی کے۔ اگر ابن خلدون کی یہ عبارت علی الاطلاق[1] سمجھی جائے تو یہی بات ابن رشد بھی کہتا ہے لیکن ابن خلدون نے کلیۃً اس کی

---

[1] علی الاطلاق سے یہ مراد ہے کہ اس کے ساتھ کلیت کی شرط نہ کرنا چاہیئے بلکہ قضیۂ مطلقہ سمجھنا چاہیئے جو کہ حکم میں جزئیہ کے ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ گذشتہ مثل موجودہ کے ہو لیکن یہ کلیہ نہیں ہے اگر واقعات کو بہ تفصیل ملاحظہ کریں گے تو اکثر مستثنیات نکل آئیں گے۔ یہ خود ہی ثبوت طلب ہے کہ اس صورت میں گذشتہ مثل موجودہ کے ہے یا آئندہ مثل موجودہ کے ہوگا ۱۲ —

صحت کو ان کے اصول تحقیق قرار دیا ہے۔ جزئیات میں اکثر استشناذ واقع ہوتے اور ہر صورت میں اس کو خود واقعات سے ثابت کرنا چاہیئے۔

۵۔ تاریخ کا موضوع کیا ہے اس کی اس حیثیت سے کہ وہ فلسفہ کا ایک شعبہ ہے؟ ابن خلدون کا جواب یہ ہے۔ کہ تاریخ کا موضوع معاشرتی حیات ہے مجموعی سواد اور عقلی تہذیب معاشرت کی۔ تاریخ کو یہ دکھانا ہوتا ہے کہ انسان کیونکر کام کرتے ہیں اور کیونکر اپنے لئے غذا مہیا کرتے ہیں۔ کیوں وہ ایک دوسرے سے لڑتے جھگڑتے ہیں اور بڑی جماعتوں میں شریک ہو گئے اور شخص واحد جو انکا قائد ہے اس کے ماتحت ہو جاتے ہیں جب ان کی زندگی کو ثبات و قرار حاصل ہو جاتا ہے تو ان کو اعلیٰ درجہ کے علوم و فنون میں ترقی کرنے کی فرصت نصیب ہوتی ہے کیونکہ اس طریقہ سے ناشائستہ اور ناقص ابتدا سے تہذیب مثل پھول کے شگفتہ ہوتی ہے اور دوبارہ پھر ایک وقت میں یہ تہذیب فنا ہو جاتی ہے۔

معاشرت کی صورتیں جو یکے بعد دیگرے آتی رہتی ہیں وہ ابن خلدون کی رائے میں اولاً بدوی حالت ہے۔ دوسرے معاشرت کسی ایسے خاندان کے زیر حکومت جو سپاہی پیشہ ہوں۔ تیسرے معاشرت مذہب کی حیثیت سے۔ پہلا سوال غذا کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ انسانوں اور قوموں میں اقتصادی یا معاشی مرتبہ کے اعتبار سے تفریق ہوتی ہے مثلاً خانہ بدوش گلہ بان اور کاشتکار جو قرار و ثبات رکھتے ہوں حاجت غارت گری اور جنگ و جدال پر آمادہ کرتی ہے اور ایک بادشاہ کی اطاعت پر جو ان کا پیشوا ہو۔ اس طرح خاندانی حکومت کو عروج ہوتا ہے۔ یہ اجتماع اپنے لئے ایک شہر بنا لیتے ہیں۔ جہاں محنت کی تقسیم اور ایک دوسرے کی مدد سے خوشحالی آتی ہے لیکن یہی خوشحالی تباہ کن کاہلی و عیش پرستی کی طرف منجر ہوتی ہے۔ محنت پہلے فارغ البالی کا باعث ہوئی پھر جب تمدن اعلےٰ درجہ پر پہونچ جاتا ہے تو لوگ دوسروں سے اپنے عوض محنت لیتے ہیں اور اکثر براہ راست پورا معاوضہ نہیں دیتے۔ کیونکہ خدمت بلکہ غلامی اعلیٰ طبقوں کی اور سخت سلوک ادنیٰ طبقوں کے ساتھ کامیابی کا باعث ہوتا ہے۔ با ایں ہمہ لوگ دوسروں پہ بھروسا کرنے لگتے ہیں۔ حاجتیں زیادہ تکلیف دہ اور محصول ظالمانہ ہو جاتے ہیں

دولتمند مسرف اور محصول ادا کرنے والے مفلس ہو جاتے ہیں اور ان کی غیر طبعی زندگی ان کو بیمار اور پریشان حال کر دیتی ہے۔ قدیم سپاہیانہ رسم و رواج میں تکلیف اور نزاکت پیدا ہو گئی۔ اس طرح کہ اب یہ لوگ دشمن کے مقابلہ میں اپنا دفاع نہیں کر سکتے اس عہد و پیمان (جو اس احساس سے کہ فلاں جماعت سے ہمارا تعلق ہے یا مذہبی وابستگی ہے جس کی مدد سے ضرورت اور سردار کے ارادے کے ساتھ افراد کی وابستگی اگلے زمانے میں قائم تھی۔ اس عہد و میثاق کی گرہیں ڈھیلی ہو گئیں کیونکہ اہل شہر دیندار نہیں رہے لہذا ہر چیز اندر کی طرف سے شکست ہونے پر تیار رہے۔ اور اس کے بعد ایک جدید اور قوی بدوی قوم صحرا سے اٹھ کھڑی ہوتی ہے یا کوئی اور جو عدے بڑھی ہوئی متمدن نہ ہو لیکن اجتماعی روح رکھتی ہو وہ اس زن سرشت بودے شہر پر آ پڑتی ہے اور اس کے بعد ایک جدید سلطنت قائم ہو جاتی ہے جو پرانی تہذیب کی مادی اور عقلی دولت پر قبضہ کر لیتی ہے اور پھر وہی تاریخی دور آ جاتا ہے۔ یہی حال ہے سلطنتوں کا اور انسانوں کی بڑی بڑی جماعتوں کا ہے جو حال کسی ایک خاندان کا ہوتا ہے۔ ان کی تاریخ کا خاتمہ تین سے لیکے چھ پشت تک ہوتا ہے۔ پہلی پشت پالی ہوتی ہے دوسری قائم رکھتی ہے اور شاید اسی طرح تیسری یا اس سے آگے کی پشتیں ایسا ہی کرتی ہیں اور آخری پشت برباد کر دیتی ہے یہی دور تمدن اور تہذیب کا جاری رہتا ہے۔

۶۔ آگست میولر کی رائے میں یہ نظریہ ابن خلدون کا ہسپانیہ مغربی افریقہ اور صقلیہ کی تاریخ پر بالکل صادق آتا ہے گیارھویں سے پندرھویں صدی تک یہی حال رہا فی الواقع اس تاریخ کے مطالعہ سے یہ نظریہ اخذ کیا گیا تھا اس کی (ابن خلدون کا)

لہ۔ ابن خلدون نے صرف دولتمندوں کو کہا ہے کہ وہ مفلس ہو جاتے ہیں غربا کی تباہی اور پریشانی کے بارے میں کچھ نہیں کہا جن کی بڑے شہروں میں کثرت ہے اور جس کا حال ہم کو معلوم ہے۔ ابن خلدون نے خود چھوٹے شہروں میں زندگی بسر کی تھی اکثر اوقات اور زندگی کے آخر میں قاہرہ کو دور سے دیکھ کے اس کا تمنا خواں ہوا ۱۲ مصنف۔

تاریخی تصنیف درحقیقت تالیف ہے یہ سچ ہے۔ تفصیل میں ابن خلدون نے اکثر غلطی کی ہے جبکہ وہ روایت کا انتقاد کرتا ہے اپنے نظریہ کی مدد سے لیکن کثرت سے عمدہ نفسیاتی اور سیاسی تبصرے اس کے فلسفیانہ افتتاح میں موجود ہیں۔ فی الجملہ یہ ایک استادانہ تصنیف ہے قدما نے کبھی تاریخی مسائل پر ایسی عمیق نظر نہیں ڈالی تھی۔ وہ ہم کو بڑی بڑی کتابیں فنون پر اور تاریخی تحریرات میں میراث چھوڑ گئے ہیں لیکن کوئی فلسفیانہ استحکام تاریخ کا سائنس کی حیثیت سے نہیں کیا تھا۔ کیونکہ نوع انسان اگرچہ قدیم سے موجود چلی آتی ہے مدتوں اعلیٰ درجے کا تمدن حاصل کرنے میں ناکام رہے اس کی توجیہ بسیط حادثوں سے کی جاتی ہے جیسے زلزلے طوفان یا اس کے مثل۔ ایک طرف عیسائی فلسفۂ تاریخ کو مع اسکے انقلابات کے خدائی بادشاہت کا زمین پر قائم ہونا یا اس کی تیاری سمجھے لیکن ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے یہ کوشش کی کہ انسانی معاشرت کی تکمیل اسباب قریبہ سے ہوئی اور اس کوشش میں کمال دانائی صرف کی اور اپنے بیان کو مدلل کیا۔ (اسباب قریبہ) نسل انسانی کی حالت آب و ہوا کی تاثیر ضروریات زندگی کی پیداوار وغیرہ ہیں ان میں سے ہر ایک پر بحث کی اور انسان کے حسی اور عقلی اجزاء مقومہ پر انسان اور اجتماع پر ان کی تاثیر کو واضح کرکے دکھادیا۔ تمدن جس ڈھرے پر چلا ہے ابن خلدون کے نزدیک اس سے اس قانون کی تصدیق ہوتی ہے۔ ابن خلدون ہر جگہ فطری قوانین کو تلاش کرتا ہے پوری تکمیل کے ساتھ جس قدر اس کے امکان میں تھا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ سلسلہ علل و معلولات ایک آخری علت پر ختم ہو جاتا ہے اس کو اس کا یقین ہے یہ نہیں ہوسکتا کہ سلسلہ کی انتہا نہ ہو (کیونکہ تسلسل عقلاً محال ہے) اسی سے ہم استدلال کرتے ہیں خدا کی ہستی پر۔ لیکن اس دلیل کو جسے وہ قیاس (استخراج) کہتا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ ہم اس مرتبے پر نہیں ہیں کہ ہر چیز کو معلوم کرسکیں اور ان کے طریق عمل کو۔ درحقیقت یہ اعتراف ہماری نادانی کا ہے جس جہل کا علم ہو وہ بھی ایک قسم علم کی ہے۔ لیکن علم کا تعاقب کرنا چاہیے تا حد امکان۔ اپنے جدید سائنس کے لئے راستہ صاف کرنے کے لئے ابن خلدون یہ خیال کرتا ہے کہ اس نے صرف اصلی مسائل کو بیان کردیا اور محض اشارے کے طور پر طریقہ استدلال

اور موضوع علم کو بتا دیا ہے۔ لیکن اس کو امید ہے کہ اس کے بعد جو لوگ ہوں گے وہ تحقیق کو جاری رکھیں گے اور جدید مسائل تجویز کریں گے صحیح عقل اور یقینی علم کے ساتھ۔

ابن خلدون کی امید پوری ہوئی مگر اہل اسلام میں نہیں جس طرح کوئی اس کا پیشرو نہ تھا اسی طرح کوئی اس کا پیرو بھی نہیں ہوا لیکن اس کی تصنیف کا اثر مشرق میں پائدار ہوا اکثر مسلمان مدبرین سلطنت جنھوں نے پندرھویں صدی اور اس کے بعد متعدد یوروپین بادشاہوں اور سبجروں کو ناکامی کے گھاٹ اتار دیا وہ ابن خلدون ہی کے فرقے کے تھے۔

۴۔ عرب اور یہودیت

۱۔ دولھن اس دولھا کی ہوتی ہے جو فاتح ہو۔ وہ محاربات جو ہسپانیہ میں عیسائی اور اہل اسلام میں ہوئے ان میں اکثر عیسائی مور کی نازنینوں کے زیر اثر اور ان کے دام زلف کے گرفتار رہتے تھے۔ عیسائی شجاعوں نے لوون تک جو مذہبی رسوم ادا کئے تھے اس میں ایک مور عورت شریک تھی مگر مادی دولت اور حسی دلچسپیوں کے ماورا عقلی ترقیوں کا بھی فاتح پر اثر پڑا۔ اور عرب کے علوم نے ایک عروس زیبا بنکے اکثر لوگوں کو اپنا گرویدہ کر لیا جو لوگ علوم کے شایق تھے وہ اسی عروس کے دلدادہ تھے۔

اس معاملہ میں اکثر یہودیوں نے مشاطہ اور دلال کا کام کیا یہود مسلمانوں کی تمام علمی انقلابات اور علمی ترقیوں میں شریک رہے اکثر ان میں سے عربی میں کتابیں لکھتے تھے اور دوسرے عربی سے عبرانی میں ترجمہ کرتے تھے۔ مسلمان مصنفوں کی کتابیں فلسفہ پر انھیں کی وجہ سے محفوظ رہ گئیں یہ ترقی یہودیوں کی فلسفہ میں میمونی Maimonide عہد میں درجہ کمال پر فائز ہوئی خصوصاً فارابی اور ابن سینا کے زیر اثر یہ لوگ ارسطاطالیس اور عہد عتیق (تورات اور صحف انبیا) میں تطبیق چاہتے تھے۔ اس نے بعض مسائل فلسفہ کی آسمانی کتاب سے توضیح کی

اور ایک حصہ ارسطاطالیسی فلسفہ کا انہیں اشیا تک محدود رکھا جو زمین سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور ان چیزوں کا علم جو زمین کے مافوق ہیں کلام خدا سے اخذ کیا۔

مختلف اسلامی سلطنتوں میں اس زمانے میں جو مسلمانوں کی کامیابی کا زمانہ تھا یہودیوں نے علوم عقلیہ سے دلچسپی پیدا کی ان یہودیوں کے ساتھ صرف رواداری کا سلوک نہیں ہوا بلکہ ان کی قدر دانی ہوئی۔ ان کی حالت ان سلطنتوں کے مفتوح ہو جانے کے بعد بدل گئی یعنے جس زمانے سے مسلمانوں کے تمدن کا انحطاط شروع ہوا جوش میں بھرے ہوئے انبوہ عام نے ان کو ملک سے نکال باہر کیا اور ان لوگوں نے عیسائی ممالک میں پناہ لی خصوصاً جنوبی فرانس میں یہاں ان لوگوں نے اشاعت علوم کے کام کو انجام دیا۔

۲۔ اسلامی اور عیسائی عالم جنوب میں دو نقطوں پر ایک دوسرے سے مل گیا یعنے جنوبی اطالیہ اور ہسپانیہ میں۔ دو بار میں امپراطور فریڈرک دوم کے پالرمو میں عربی علوم بڑے شوق کے ساتھ پھیلائے گئے اور لاطینی قوم اس سے بہرہ مند ہوئی۔ امپراطور مذکور اور اس کے بیٹے مونفرد نے بلوغنا اور پاریس کے جامعتوں میں فلسفیانہ تصانیف کے ترجمے عنایت کئے ان میں بعض ترجمے عربی سے ہوئے تھے اور بعض براہ مستقیم یونانی اصل کتب سے۔

اہمیت اور تاثیر پر نظر کرتے ہوئے ہسپانیہ کے ترجموں کا کام بڑھا ہوا تھا طالیدہ Toledo میں جس کو عیسائیوں نے دوبارہ فتح کر لیا تھا ایک نہایت گرانقدر کتب خانہ عربی کتابوں کا ایک مسجد کے متعلق تھا جس کا شہرہ مرکز علوم کی حیثیت سے دور تک عیسائیوں کے شمالی ملکوں میں پہنچا ہوا تھا۔ مختلف النسل عرب اور یہودی جن میں سے بعض عیسائی ہو گئے تھے ایک ساتھ کام کرتے تھے ہسپانی عیسائیوں کے ساتھ شریک ہو گئے۔ ایک ساتھ ملکے کام کرنے والے مختلف ملکوں سے آئے تھے۔ مثلاً جوہانیس ہسپانس اور گندی سالینس (بارھویں صدی کے نصف اول میں) جرارڈ کریمونہ (۱۱۱۴ - ۱۱۸۷) میکال سالکن اسکاٹلینڈ اور ہرمان جرمنی (۱۲۴۰ اور ۱۲۵۶ کے درمیان) ہم کو ابھی تک ان اشخاص کی محنتوں کے تفصیلی حال کی اطلاع نہیں مل سکی۔ ان کے ترجموں کو اس اعتبار سے

صحیح کہہ سکتے ہیں کہ عربی الاصل یا عبرانی (ہسپانیہ؟ کے الفاظ) کے مقابل ایک نہ ایک لاطینی لفظ موجود تھا لیکن عموماً موضوع کو ٹھیک سمجھ کے نہیں لکھا ہے۔ ان ترجموں کو کماحقہ سمجھنا مشکل ہے ایسے شخص کے لیئے جو عربی سے واقف نہ ہو۔ اکثر عربی الفاظ کو بعینہ لکھدیا ہے اور ناموں کو ایسا بگاڑا ہے کہ ان کو پہچاننا محال ہے جابجا اجنبی اور غیر مانوس بے معنی الفاظ پائے جاتے ہیں۔ ان سب امور نے فلسفہ کے لاطینی طالب علموں کے دماغوں کو سخت حیرت اور پریشانی میں ڈال دیا ہوگا اور خیالات جو نئے سر سے ظاہر کئے جاتے تھے خود وہ بھی اجنبیت کا پہلو وہائے ہوئے ہوں گے۔

مترجمین کی کارروائی اس دلچسپی کے قدم بقدم چلتی رہی جو عیسائی حلقوں میں نمودار ہوئی بعینہ اسی انداز سے جس کو ہم نے مشرقی اور مغربی اسلام میں ملاحظہ کیا ہے دیکھو (ششم اول فصل ۲) قدیم ترجمے علم ریاضیات نجوم علم طب طبیعی فلسفہ اور علم نفس کی کتابوں کے ہوئے تھے اس کے ساتھ منطق اور مابعد الطبیعی مواد بھی شامل تھا جس قدر وقت گذرتا گیا لوگ ارسطاطالیس اور اس کی شرحوں کے پابند ہوتے گئے لیکن پہلے پہل ان چیزوں کا شوق زیادہ تھا جن میں عجائبات کا بیان ہو۔

کندی کی شہرت ایک طبیب اور نجومی کی حیثیت سے ہوئی۔ ابن سینا کی طب تجربی نفسیات اور فلسفۂ طبیعی نے بہت نمایاں اثر کیا۔ جو بمقابلہ فارابی اور ابن باجہ کے فی الجملہ کمتر تھا۔ بالآخر ابن رشد کی شرحیں نمودار ہوئیں اور جو شہرت ان کو حاصل ہوئی مع قانون ابن سینا کے وہ مدت دراز تک باقی رہی۔

۳۔ پس عیسائی فلسفہ عہد وسطیٰ کی حد تک اہل اسلام کا ممنون ہے؟ اس سوال کا جواب اس مختصر کتاب (جو اہل اسلام کے فلسفہ سے مخصوص ہے)، کے موضوع سے خارج ہے۔ یہ ایک جداگانہ کام ہے۔ جو ضخیم کتابوں کے مطالعہ پر موقوف ہے جن میں سے کوئی بھی میں نے نہیں پڑھی۔ عام الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو ترجمے عربی سے ہوئے تھے ان میں دو قسم کی جدت مغرب کے عیسائیوں پر واضح ہوئی۔ ایک تو یہ کہ ارسطاطالیس کی منطق اور طبیعیات اور مابعد الطبیعات کے متعلق جو کچھ معلوم تھا اس سے بہت زیادہ ان کو معلوم ہوگیا۔ لوگ ارسطاطالیس

سے زیادہ تر واقف ہو گئے۔ تاہم یہ واقعہ وقتی اہمیت رکھتا تھا اس نے اس وقت شوق کو تحریک دی من بعد صحیح ترجمے اس کی کل کتابوں کے اصل یونانی سے لاطینی میں ہو گئے۔ سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اہل عرب کی تحریرات سے خصوصاً ابن رشد کی کتابوں سے ایک خاص مفہوم ارسطا طالیسی اعتقادات کا جو سب سے بالاتر حقیقت کو شامل تھا لوگوں کے علم میں داخل ہوا۔ اس کا نتیجہ ضرور تھا کہ مخالفت پیدا ہو یا مصالحت ہو درمیان الٰہیات اور فلسفہ کے یا یہ کہ کلیسا کے مسلمہ عقیدہ سے انکار کیا جائے۔ اس طرح اسلامی فلسفہ کا اثر مدرسی تکمیل پر کلیسائی تعلیم کے ایک حد تک ایک ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔ عیسائی دنیا میں فلسفہ اور الٰہیات (عیسائیوں کے دینیات) پہلو بہ پہلو نہیں چل سکتے تھے اس طرح کہ ایک کو دوسرے سے سروکار نہ ہو جو حالت بلا شک اہل اسلام کے عقلا میں ہوئی۔ عیسائی تعلیمات میں یونانی فلسفہ اس تکمیل کی پہلی صدیوں میں افراط سے داخل ہو گیا تھا اس بے تعلقی کی حیثیت حاصل کرنے سے زیادہ تر یہ ممکن تھا کہ تھوڑا فلسفہ اور مذہب میں داخل ہو جائے یہ بطور مقابلہ کے سہل تر تھا کہ اہل اسلام کے عام فہم سیدھے سادے عقاید پر فلسفہ حادی ہو جائے بہ نسبت پیچ در پیچ عقاید عیسائیت کے۔

بارھویں صدی میں جبکہ اہل عرب کا اثر نمودار ہو کے اس میدان میں آیا تو عیسائی الٰہیات میں جدید افلاطونی آگسٹین کا انداز نمایاں ہوا۔ یہ انداز فرانسسکن (Franciscons) عقاید کے ساتھ تیرھویں صدی تک باقی رہا۔ اب سے فیثاغوری افلاطونی رجحان اسلامی خیالات میں انداز مذکور کے ساتھ ملتا ہوا ہے۔ ابن گیبرول (Avencebrol) (لاحظہ ہو پنجم ششم اف ۲) ڈنس اسکوٹس (Duns scotus) کے لئے اول درجہ مستند تھا۔ دوسری جانب بڑے ڈامنی کنس (Dominicans) البرٹ (Albert) اور ٹامس (Thomas) جنھوں نے کلیسا کے آیندہ عقاید کا فیصلہ کیا تھا ایک ترمیم شدہ ارسطا طالیسی مذہب اختیار کیا جس کے ساتھ بہت بڑا حصہ فارابی سے اور خصوصیت کے ساتھ ابن سینا اور میمونی فرقے سے مطابقت رکھتا تھا۔

بہت بڑا اثر ابن رشد سے چلتا ہے لیکن یہ اثر تیرھویں صدی کے اواسط تک۔

نہیں پڑا تھا اور فی الواقع پارس میں جو اس زمانے میں عیسائی علمی تعلیم کا مرکز تھا یہ اثر پڑا۔ ۱۲۵۶ء میں البرٹس مگنیس (Albertus magnus) نے ابن رشد کے خلاف لکھا تھا اور اس کے پندرہ سال کے بعد ٹامس اکوئیناس (Thomas Axuinas) نے ابن رشد کی تردید کی۔ ان کا پیشوا سیگر بارابانت Siger of barabant جس کا علم ۱۲۶۶ء سے ہوا) جو پیرس کی مجلس آرٹس کا رکن تھا وہ ابن رشد کے نظام کے سخت منطقی نتائج سے نہیں جھجکتا اور ٹھیک اسی طرح جس طرح ابن رشد ابن سینا کو ملامت کرتا ہے اسی طرح سیگر انتقاد کرتا ہے بزرگ روح (البرٹ) اور صاحب عرفان ٹامس کی اگرچہ بڑی تعظیم کے ساتھ ذکر کرتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ وحی والہام سے اپنی علیحدگی کا صاف اعلان کرتا ہے لیکن اس کا استدلال ارسطاطالیس کی تائید کرتا ہے جیسا کہ مشتبہ صورتوں میں ابن رشد نے اس کی توجیہ کی ہے۔ اس تعلیم کے متعلق جو اس کی کتابوں میں دی گئی ہے۔ اس کی باریک معقولیت سے علمائے ملت راضی نہیں ہوئے۔ فرانسسکن (فرقہ) کے اغوا سے جو ارسطاطالیسی فلسفہ ڈومینکنس (Dominicans) کو بھی ایک ضرب لگانا چاہتے تھے سیگر کو محکمۂ تفتیش الحاد (Inquisition) کے سامنے حاضر ہونا پڑا یہاں تک کہ اس نے قید خانہ بمقام اردئیٹو (Orvietd) میں وفات پائی سنہ وفات (درمیان ۱۲۸۱ - ۱۲۸۴) ڈینٹی شاعر نے جو اس کی الحادی بدعتوں سے واقف نہ تھا اس کو فردوس میں جگہ دی ہے کیونکہ وہ دنیوی حکمت کا نمایندہ تھا۔ اسلامی فلسفہ کے دو حامیوں اس کو ایوان حکومت ان فرنو (Inferno) میں ملے جو یونان اور روما کے حکما کی جماعت میں داخل تھے۔ ابن سینا اور ابن رشد یہ دونوں بت پرستوں (یونانیوں) کی فلسفہ کے بزرگ حکما میں تھے انھیں پر یہ سلسلہ ختم ہوتا ہے۔ ان کے بعد جو زمانہ آیا اس زمانے کے اشخاص مثل ڈینٹی کے اکثر ان کو عزت اور قدر شناسی کی نظر سے دیکھ لیتے ہیں۔

غلطنامہ

فلسفۂ اسلام

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۰	۲	ہندوستانیں	ہندوستان اور	۸۳	۱۵	اسی نصاب	ایسے نصاب
۱۹	۵	کے حجاب	حجاب	″	۲۰	حاصل ہوتا	نہیں حاصل ہوتا
″	۲۲	صرانیوں	سریانیوں	۸۸	۵	بحت	بحث
۲۰	۱۸	نوالیس	نوامیس	۹۱	۳	حدے	حد سے
۲۲	۲	من جبت	من حیث	۹۳	۱۸	مادہ سے	مادہ کے
۲۵	۱۹	کے	کی	۹۵	۱۱	ایک	(۱)
۴۵	۹	کیئے	پیدا کیئے	″	۱۲	۔	(قطعیت کے)
۴۶	۲۱	شہادت	شہادت ہے	۹۶	۱۰	ہیں	میں
۵۰	۱۱	فلاطونی	افلاطونی	۹۸	۸	اشیا کے کی	اشیا کی
۵۲	۲۱	وہ سے	وہ	۱۰۳	۱۵	طول نفس میں طویل	طول نفسی حالت میں طویل
۵۹	۱۵	بنی	بینی	۱۰۶	۶	یہانتک	یہانتک کہ
۶۶	۲۰	النہرا	النہراد	۱۱۳	۵	جس	حس
۷۵	۳	نسل سے	نسل سے ہو	″	۱۴	اسی کی	اسی کو
۷۶	۲۲	ڈر	در	۱۱۴	۶	داخل	داخلی
۷۸	۲۰	اولا	اولاً	۱۱۶	۲۴	لایحزلولی	لاہم یحزنون
۸۲	۱۲	افلاطون ارسطو	افلاطون اور ارسطو	۱۱۹	۱۲	وہ معالجات	معالجات
″	۲۱	فعلی اعداد	مثلی اعداد	۱۲۸	۱۶	مطلب کہ	مطلب کو

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۲۸	۱۸	نہیں	نہیں چھوڑا	۱۴۶	۹	بالا	یالا
〃	۲۱	اڑلیس	اذلیس	۱۴۷	۱۴	قواعد	فواید
۱۲۹	۴	نہیں	نہیں کرسکتے	۱۴۹	۱۸	ساحت	سیاحت
۱۳۱	۶	اوراور	اور	۱۶۸	۱۷	ہے ہے	ہے
۱۳۲	۹	خز	جز	۱۵۹	۱۶	ہن	ذہن
〃	۱۹	اشباخ	اشباح	۱۶۳	۷	بہجت	صحت
۱۴۳	۱۱	طور کے	طور سے	۱۶۴	۱۹	اب	اب تک
〃	۳	الیبرول	البیرول	〃	〃	صدی	صدی کے
۱۴۴	۱۷	روح کے	روح کو	〃	۲۱	میں	
۱۴۶	۲	کاریرہ واز	کارپرداز	۱۷۳	۱۱	دوبار	دربار

تمت